Antonio J. Rodríguez

La nueva masculinidad de siempre

Capitalismo,
deseo
y falofobias

ANAGRAMA
ARGUMENTOS

Antonio J.
Rodríguez
La nueva
masculinidad
de siempre
Capitalismo,
deseo
y falofobias
ANAGRAMA
ARGUMENTOS

Índice

PORTADA
1. ESLALON SOBRE EL DESEO
2. SUMA CERO
3. TRAVESÍA DEL DESIERTO
4. CHULERÍA
5. EL PENSADOR Y SU CUERPO
6. $EXO MARITAL
7. VARIACIONES A PARTIR DE UN SELFIE
8. MASCULINO SINGULAR
9. VÍCTIMAS PERO VERDUGOS
10. NEOMACHISMO: LOS «OTROS» PERDEDORES
11. ULTRAVIOLENCIA EN LA FRONTERA
12. RETRATOS DISIDENTES
CRÉDITOS

Para Luna

Elles les appelaient des femmes-guerrières, des femmes-amantes, des femmes-chasseresses, des femmes-errantes.

MONIQUE WITTIG & SANDE ZEIG, *Brouillon pour un dictionnaire des amantes*

1. ESLALON SOBRE EL DESEO

Les propongo un juego. A sus amistades comprometidas en una relación estable, pregúntenles lo siguiente: *¿Eres feliz con tu pareja?* En el mejor de los casos, la respuesta será afirmativa. Si se da esta circunstancia, prosigan: *¿Consideras probable mantener relaciones íntimas con otras personas en algún momento de tu vida?* Aquí la precisión temporal es importante, pues la pregunta no pretende saber si el interlocutor tiene intenciones de hacerlo ahora, sino si cree que tal cosa podría llegar a suceder en el futuro. Si el participante es honesto, la respuesta debería ser *sí*: basta remitirnos a la estadística. Por supuesto, cierto sentido del decoro social podría hacer dudar al encuestado: quizá no sepa, o no conteste; o no quiera saber, o no quiera contestar. Para acabar, rematen así la entrevista: *¿Comentas a menudo con tu pareja, o has comentado en alguna ocasión, el hecho de que estadísticamente ambos estéis destinados a mantener relaciones íntimas con terceros?* Me atrevería a decir que la respuesta más habitual será *no,* como corresponde a una sociedad atravesada por infinitud de ambigüedades relacionadas con la idea de la libertad. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el experimento podría quedar truncado por una debilidad metodológica: ¿de qué hablamos cuando hablamos de relaciones íntimas? De todas estas desviaciones trata el siguiente eslalon.

Todas estas preguntas, y la gradación de probables respuestas *(sí, no sé, no...)*, se dan en uno de los grandes puzles de la filosofía política actual: la celosía donde se desarrollan nuestras relaciones íntimas y públicas, un ámbito poblado por todo tipo de tabúes, estímulos y aspiraciones y que permanece fuertemente influido por una moral supersticiosa, las expectativas del capitalismo contemporáneo y nuestra mera relación con lo bello y lo bueno. De nuestras preguntas, además, se deducen otras nuevas: ¿se debe mi deseo al metabolismo de tantos relatos hedonistas, en los que los sujetos son tratados como productos en el supermercado de las emociones, o bien es una expresión más de la condición humana? Y en negativo: ¿se debe mi ausencia de deseo al fraternal compromiso con mis seres más queridos, o bien solo a las tinieblas religiosas que siguen

envolviendo las interacciones físicas entre humanos? Contener el deseo es contener el orden público, pero también levantar un dique frente a mutuas y enriquecedoras experiencias con otros sujetos. Liberar el deseo, en cambio, amplifica nuestros sentidos, pero inevitablemente desata el caos, como corresponde a toda reacción química.

A pesar de que la probabilidad de que un sujeto mantenga relaciones afectivas al margen de la unidad conyugal es bastante alta, la mayoría de las parejas que no se definen como poliamorosas omiten esta posibilidad, edificando su relato de espaldas a esta realidad. En cierta forma, se trata de una milagrosa operación arquitectónica, donde nuestra construcción afectiva se cimenta sobre una especie de lodazal o cementerio azteca. Aunque presumamos de vivir en sociedades libres, modernas y seculares, el orden social se levanta sobre una sucesión de supersticiones.

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir explica que «la humanidad es masculina y el hombre define a la mujer, no en sí, sino en relación con él». Lo mismo ocurre si hablamos de relaciones íntimas o afectivas: frente al amor convencional, el amor plural se considera una especie de mutación tumoral, sobre el que pensamos como si se tratase de un quiste que debe ser intervenido, y que pone en peligro la salud global del sujeto. Da cuenta de este fenómeno el hecho de que no disponemos de términos que dignifiquen, desestigmaticen o refieran en positivo lo que podríamos llamar *el amor plural*. Por citar tres ejemplos, la etimología de «adulterio» se refiere a la alteración o contaminación de una sustancia; «infidelidad» alude a la traición y se trata de un término de connotación religiosa *(fe)*; y todas las variaciones internacionales del concepto *fuckboy* o *fuckgirl* deshumanizan al sujeto, convirtiéndolo en un simple recipiente de pasiones. Si el lenguaje condiciona nuestro pensamiento, una frontera evidente la podemos encontrar en la pluralidad del deseo.

Escrito por Anne Carson, el poemario *La belleza del marido* narra el hundimiento de un matrimonio atravesado por la aparición de una tercera persona, en una situación donde las nuevas pasiones y las expectativas de género están tan anudadas que no es posible distinguir la naturaleza del afecto, si es noble o está viciado. En un momento del texto, en la traducción que nos ofrece Ana Becciu, leemos lo siguiente:

> ¿Le has hablado de mí?

Sí.
¿Y?
Quiere conocerte.
Mentiroso.

La conversación incluye un punto de giro inesperado: la amante siente curiosidad por la esposa; en lugar de considerarla su rival, le tiende una mano. Admite más similitudes que diferencias. A su vez, la perspectiva de la narradora es verosímil: quizá se trate solo de una simple mentira, en cuyo caso asistiríamos al –imprudente– intento del marido para acercar dos universos a los que presuponemos incompatibles. Verdaderamente, él confiaría en la posibilidad de la amistad a tres.

En otro pasaje del libro, la narradora conversa con un cuarto individuo que amplía el foco de la cuestión:

Vosotros los casados os tomáis las cosas muy a pecho, os ponéis muy tensos y sois muy retorcidos.
¿Qué quieres decir?
Quiero decir que no derroches tus lágrimas por esta.
Esta. ¿Hay una serie?
Es el intervalo de una serie la serie eres tú.

Lo que sugiere este último verso es que no existe día sin noche, vida sin muerte ni matrimonio sin deseo proyectado al exterior. En «el intervalo de una serie la serie eres tú» se incluyen distintas gradaciones del amor, desde el Gran Amor y el compromiso matrimonial hasta el Juego, caracterizado por la frívola entrega a los designios del deseo, en principio bajo control del marido. Por supuesto, el peligro del juego reside en la posibilidad de que sus normas acaben rigiendo todos los ámbitos de la vida, y entonces ya no sea solo una diversión, sino el motor de la voluntad. Sin la posibilidad de perder, el juego no tiene encanto. Para el caso, el marido no juega con la amante, sino consigo mismo; es decir, *contra sí mismo*.

En una conversación entre el marido y la narradora leemos lo siguiente:

Vives una vida simulada.
Sí sí pero es por ti.
Por mí.
Son mis trofeos mis campañas mis honores los pongo a tus pies.

Las mujeres.
Sí.
La mentira.
Sí.
La vergüenza.
No no hay vergüenza.
La vergüenza que yo siento.
Solo hay vergüenza en la retirada.

Aquí la relación con la amante es leída por el marido de forma distinta: no como una manifestación del amor plural, ni tampoco a través de la distinción entre la serie y su intervalo, sino como *ofrenda*: en este punto del enfrentamiento, el marido deshumaniza a la amante, a quien convierte en una validación de su estatus, que a su vez sirve como validación del estatus de la esposa. Silogismo: si tú y yo estamos juntos y yo soy apreciado en el mercado afectivo, entonces yo tengo un valor, que te concedo a ti. Se trata de una lógica tan simple como retorcida: no podemos valorar nuestro amor si no es en relación con un tercero. Nuestra divisa no tiene valor si otras monedas no existen. En efecto, la lógica tiene una naturaleza fundamentalmente economicista.

Para cerrar el círculo, Carson escribe:

Solo me siento limpio dice de pronto cuando me despierto [a tu lado.

Es decir, el marido admite el peso en la conciencia que le causa su relación secreta. Mientras la esposa sufre el dolor por el desplazamiento del eje de gravedad en los sentimientos de él, él, paradójicamente, sufre por dos: primero porque reconoce la impureza de su acción; segundo porque reconoce los daños que su acción provoca en ella. No obstante, no hay manera de colmar el deseo: la pureza de la esposa no le basta, y la impureza de la amante le desborda. Entre el hambre y el hartazgo, el deseo nunca encuentra su justa medida.

Escrita y dirigida por Sion Sono, la película *Antiporno* está protagonizada por un personaje femenino caracterizado por la indigesta somatización de su libido: cuando su excitación está a punto de culminar, vomita. La dulzura se transforma en acidez, un tema, por lo demás, que da pie al ensayo sobre

el deseo que también firma Anne Carson: *Eros the Bittersweet* («Eros el agridulce»).

«Fue Safo», leemos, «quien por primera vez llamó a Eros "dulce y amargo". Nadie que haya estado enamorado se lo discute. ¿Qué significa la expresión? Eros le parecía a Safo una experiencia de placer y dolor al mismo tiempo.» La naturaleza del amor erótico es la de un haz de luz: inasible; en consecuencia, frustrante. Leyendo un poema de Safo, Carson reflexiona: «La exégesis cuenta con tres ángulos: el amante mismo, el amado, el amante vuelto a definir como incompleto sin el amado. Pero esta trigonometría es un truco: el siguiente movimiento del que ama es derrumbar el triángulo, convertirlo en una figura de dos lados y tratar esos dos lados como si fuesen un círculo. "Al ver mi vacío, conozco mi todo", se dice a sí mismo. Su propio proceso de razonamiento lo deja suspendido entre los dos términos de este juego de palabras.»

En *La Venus de las pieles*, novela de Leopold von SacherMasoch publicada en 1870, hay un popular fragmento que a su vez bebe de otra cita de Goethe: «En el amor, solo uno debe tener el poder. Uno debe ser el martillo; el otro, el yunque. Yo acepto encantado ser el yunque.» Inevitablemente, la apertura de una relación comportaría ampliar estas sensaciones: golpear, o ser golpeado, con más frecuencia o con más intensidad; a menudo, las cuatro cosas a la vez.

Articulada a partir de distintas relaciones que profundizan en diversas concepciones del amor y la amistad, la serie *Easy* presenta una pareja con hijos que decide abrir su matrimonio, momento a partir del cual se produce una sucesión de subibajas de amor mutuo y propio: la autoestima y la seguridad de cada uno de los dos miembros de la pareja se infla y desinfla a medida que cambian las aristas de los triángulos y polígonos irregulares que han decidido construir. Dado que la relación es oficialmente abierta, los dos se cuentan con cierta frecuencia sus aventuras extramuros. En un momento dado, ella tiene una crisis de confianza cuando él trata de explicarle su última noche. Finalmente, ella le detiene; no le afea sus acciones, sino que simplemente *elige no saber*. En ese instante, la relación se sitúa en la intersección de dos eras: se encuentran en una relación abierta aparentemente utópica y de confianza plena, y una relación basada en el pragmatismo y la *realpolitik* de la doble vida burguesa. Llamativamente, el contrato implícito en este ejercicio de reformismo afectivo contiene las

virtudes de los dos modelos: asegura una plenitud emocional y amortigua la percusión del martillo.

Facilitar la maduración afectiva de una sociedad pasa por desbrozar el camino a la igualdad de género, por espolear la confianza entre individuos y por desactivar expectativas de género reproducidas a lo largo de los siglos, entre las cuales se incluyen figuras como el esposo depredador, que colma su deseo afectivo con una narrativa pública del amor monógamo y otra privada del amor pasional, o la amante secreta, de cuyas pasiones condenadas a la clandestinidad se deduce una presunta inmoralidad. Al mismo tiempo, la madurez afectiva de una sociedad también implica la existencia de espacios de privacidad del sujeto: nadie en sus cabales se pone a fisgonear la correspondencia ajena, ni se interpone en las fantasías eróticas de sus compañías amorosas, aquello que un integrista llamaría *pecado de pensamiento*. Si como miembros de sociedades modernas toleramos el libre flujo de conciencia libidinosa, ¿por qué entonces consideramos una traición la proyección del amor hacia un cuerpo? ¿No es acaso la misma lógica ancestral, herencia todavía patente de las grandes religiones monoteístas, que demoniza los cuerpos?

Puesto que la naturaleza del erotismo es su carácter agridulce –al satisfacer sin colmar genera frustración, y por tanto crea dependencia–, sus consecuencias químicas guardan similitudes con las de cualquier narcótico: es ineludible desear aumentar la dosis, y cuando hablamos de dosis hablamos de tiempo y de dedicación. Dos personas que comienzan a amarse son dos sujetos que actúan como fármaco y cuerpo doliente a la vez: dos agujas hipodérmicas inyectadas entre sí. Al someter progresivamente la voluntad del individuo, la adicción precipita –entre otros– al menos dos escenarios aparentemente indeseables: su vínculo con la poción se rompe (la nueva relación se degrada), o su vínculo con todo lo que no es la poción se rompe (sus antiguas relaciones se degradan). Dado que no es fácil hacer aterrizar nuestro cuerpo y nuestra voluntad alterados en estas circunstancias, no parece existir manera dulce de poner fin al amor plural; tampoco, de hecho, con una ética del poliamor. Claro que la amargura del aterrizaje queda compensada por el éxtasis del despegue, razón que sostiene la infinitud del bucle e introduce una nueva variable en términos de cuidados de pareja: uno no solo teme que su compañero inicie una relación íntima con un tercero por miedo al abandono, sino que también teme ver

experimentar las consecuencias de una adicción o de un síndrome de abstinencia; en este caso, sufre más quien ama doble que quien ama a una sola persona.

En términos de cálculo económico en el contexto del capitalismo contemporáneo, el amor plural actúa como una especie de fondo de capital riesgo: una operación financiera que facilita la posibilidad de aumentar exponencialmente los beneficios, pero cuya mala administración asegura la degradación y consecuente destrucción de la empresa. De hecho, lo más probable es que seamos incapaces de gestionar correctamente el nuevo caudal de capital afectivo.

Hay un capítulo en la serie *Better Things* donde dos personajes casados con otras personas rechazan el contacto físico porque, a pesar de que se desean, intuyen que es lo más conveniente para ambos. «Tengo una amiga», dice ella, «que está obsesionada con que nos acostemos juntos, pero no voy a liarme con un tipo casado: no es mi estilo.» A lo que él responde: «Ahora mismo me estoy divorciando, llevamos meses separados. La verdad es que me gustas, pero no quiero enrollarme contigo y la verdad es que me gustas mucho.» «Tú a mí también», le responde ella, «es decir, hay un *feeling* agradable.» Finalmente llega el taxi de él, ambos personajes se despiden con un abrazo y ahí acaba todo. Los dos se aman o, mejor dicho, los dos han consumado su amor ya, a pesar de su decisión de dejar de lado el sexo. ¿Se trata entonces de una relación íntima? ¿Debe considerarse un adulterio? ¿Es una traición a sus respectivas parejas mantener su deseo recíproco y contenido en secreto? Su amor extramuros es indudablemente cristalino, bello y ejemplar, pero han decidido que se desarrolle al margen del sexo, lo que despliega una expresión absolutamente humana y natural del afecto que en nuestras sociedades ha terminado convertida en una anomalía: el amor heterosexual no sexual.

La masculinidad hegemónica contempla como una especie de fracaso el encuentro entre un hombre y una mujer que no acaba en actividad sexual, y es incapaz de contemplar como una gran felicidad compartida ese mismo encuentro que concluye en una química no resuelta cuando ambos actores son perfectamente conscientes de la situación pero no necesitan certificar el afecto a través del sexo.

En este sentido, el presunto conflicto de la infidelidad radica en la obsesión colonial por el territorio, primer rasgo de la subjetividad

heteropatriarcal. O sea: si en entornos más o menos progresistas seguimos considerando peligrosa la relación extramarital de una mujer con un hombre cishetero, y apenas un pasatiempo la relación física entre dos mujeres, o entre una mujer y un sujeto trans, es por varios motivos. El primero, claro, se debe a que nuestra percepción estática del género bloquea la expectativa de que una mujer pueda abandonar a su pareja hombre por otra mujer, o por un hombre transgénero: de entrada, negamos la liquidez de los géneros y reproducimos sutiles discursos de transfobia. Por otro lado, asociamos al hombre con un rol poseedor y depredador. Bajo la perspectiva masculina, un hombre marca a la mujer de otro como el animal que orina en los bolardos acordonando su territorio. Siguiendo esta línea de razonamiento, desde la perspectiva de un hombre feminista la relación extraconyugal entre una mujer y otro hombre heterosexual sería legítima si ese otro hombre no estuviera motivado por una voluntad colonialista, es decir, machista. Pero ¿qué hombre está libre de tal cosa? Solo aquel capaz de descodificar por completo su género.

Aceptar la fidelidad como modelo de ejemplaridad y evitar la pluralidad del amor es algo que puede justificarse, como veíamos anteriormente, en la voluntad de esquivar la adicción y el síndrome de abstinencia, aunque esta perspectiva también asegura la reproducción de las lógicas territoriales: la inmovilidad afectiva también significa consignar los roles de colonizador *(este territorio afectivo es mío)* o colonizado *(soy el territorio afectivo de otro)*. Por tanto, la única forma de acabar con las lógicas coloniales que envenenan nuestra educación sentimental solo puede pasar por levantar fronteras: ni colonizadores ni colonizados. Un paso más allá, lo cierto es que no son las lógicas afectivas las que se explican a través de la metáfora de la colonia, sino que la propia idea de la colonia surge de la brutalidad masculina; en palabras de la historiadora Christelle Taraud, «la gran cuestión de la colonización no es la conquista de los territorios, sino el reparto de las mujeres».

Toda civilización que consigue reproducirse a lo largo de los siglos lo hace por su carácter infranqueable y laberíntico, que opera como *cul-de-sac* o como trampa: hagas lo que hagas, contribuyes a su legado. Citado por Foucault en el volumen IV de su *Historia de la sexualidad*, Juan Crisóstomo apunta en el siglo IV: «Un hombre que está en el mundo no debe tener más que una ventaja sobre el monje: la de poder cohabitar con su

esposa legítima. Tiene ese derecho, pero, por lo demás, tiene que cumplir el mismo deber que el monje.» En una línea parecida, Eva Illouz señala *Pamela,* novela de Samuel Richardson publicada en 1740, como un hito en la caracterización de la identidad de género masculina en torno a la práctica de la abstinencia sexual: «Para las mujeres», escribe Illouz, «la abstinencia pasa a ser una prueba y una señal de virtud que las ayuda a formar su propia reputación en el mercado matrimonial, mientras que, para los hombres, esa resistencia permite mostrar la masculinidad como capacidad de desear y conquistar aquello que la mujer debe negar.» Desde los primeros cristianos hasta el siglo XXI, la templanza es vista como un signo de dominio masculino, pero su antónimo, la colonización masiva y violenta del cuerpo femenino, significa lo mismo. En realidad, lo uno no se entendería sin lo otro.

Desbloquear esta aparente incapacidad del hombre –emparedado entre la abstinencia y la depredación– en pro de unas relaciones íntimas no violentas pasa por extinguir la cosificación. Por oposición al abuso, la objetualización del cuerpo de la mujer y la imposición violenta de la voluntad del hombre se da entonces el flirteo, un tipo de interacción social cuya naturaleza es precisamente el lenguaje de la ambigüedad, y cuya iniciativa puede ser liderada por hombres y mujeres. Lo que caracteriza el flirteo es que todo significa todo y a la vez nada. Procedente del plano de la amistad, es objetivamente imposible demostrar en el flirteo la existencia de segundas intenciones, pero a la vez tiende a la polisemia y tiene la capacidad de inducir a la paranoia: *¿habrá querido decir algo más?* El flirteo es conversación pública y privada: pública porque pasa desapercibida en un contexto plural; privada porque puede ser descodificada de una única forma por una sola persona. No obstante, esta lectura adicional corresponde al interlocutor, libre para elegir la connotación que desea dar al mensaje; libre para acceder o no a la polisemia del mensaje. El flirteo embellece y ennoblece el mundo. Como comunicación amorosa –no sexualque contiene las semillas para agrandar el afecto mutuo, la conversación vuelve mejor al otro, y saca lo mejor de nosotros mismos. Es, en este sentido, un remanso de paz.

Sustituir la imposición por el consentimiento, no obstante, es solo un estadio más en el proceso de extinción del heteropatriarcado, que conduce irrevocablemente al fin de la heterosexualidad y su consecuente reemplazo

por el amor *queer*. Lejos de ser una provocación banal, este enunciado refleja un desplazamiento lento pero firme iniciado en el siglo XX, como el movimiento de una placa tectónica que solo se aprecia al término de una era geológica. Desde el momento en que aceptamos distintas gradaciones de género, la heterosexualidad se relativiza y se aproxima al territorio de lo trans. La exposición *Gender Bending Fashion*, organizada en 2019 por el Museo de Bellas Artes de Boston, sirve para explicar estas ondulaciones de género a través de la moda. Figuras representativas de este solapamiento de géneros son Marlene Dietrich, autodeclarada *gentleman* en los años treinta, Coco Chanel, que masculiniza la moda femenina con elementos como el blazer, o David Bowie, que reprograma el imaginario masculino. En estas transformaciones, el afecto de un hombre a una mujer que reproduce códigos históricamente asociados al hombre y, al revés, el afecto de una mujer a un hombre que reproduce códigos asociados a la mujer desplazan el eje de aquello que conocemos como heterosexualidad, disolviéndolo hacia lo *queer*.

La última frontera en la disolución de los códigos de género es el falo. En el mundo contemporáneo, la heterosexualidad masculina se concibe desde una autoinculcada *falofobia*: solo el falo propio es confiable, y el resto es percibido como una amenaza a nuestro territorio y nuestra integridad; por tanto, ha de permanecer oculto. En este escenario, el deseo colectivo está gobernado por los discursos más reaccionarios en materia de género: al tiempo que nuestra sexualidad heteropatriarcal naturaliza prácticas cargadas de una simbología evidente a propósito de la dominación como es la felación, el falo ha sido dotado de propiedades místicas que solo tienen sentido en nuestra mitología y en nuestra imaginación. A pesar de que objetivamente un falo es solo eso –una pieza más del cuerpo–, nuestro discurso de género lo ha convertido en un dolmen que nos conecta con nuestros miedos más irracionales. De esta forma, desarrollar una ética amatoria al margen de las actuales violencias que dominan el deseo solo puede pasar por que los hombres relajemos nuestra relación con el falo; en particular, con los que no son el nuestro. Mientras los hombres sigamos siendo incapaces de besar otro falo, el machismo no desaparecerá.

2. SUMA CERO

La nueva masculinidad de siempre

Donald Trump, presidente de Estados Unidos, visita al recién investido presidente de Francia, Emmanuel Macron, y el encuentro arroja una fotografía particularmente elocuente de los dos políticos y sus respectivas esposas. En el restaurante Jules Verne, en la Torre Eiffel de París, a un lado de la mesa Trump evoca el éxito en la vida y los negocios al estilo americano: casado con una mujer bastante más joven que él, su campaña presidencial fue concebida como una bola de demolición contra el progresismo cosmopolita, hasta el punto de ganar las elecciones al poco de que se filtrase un vídeo en el que afirmaba que cuando eres una estrella, puedes hacer, literalmente, *lo que quieras; grab them by the pussy*. Al otro lado, su némesis: Macron alcanzó la presidencia con mensajes de globalismo y modernidad en una campaña donde no faltaron guiños al feminismo y en la que los medios no afines a su figura utilizaron en su contra la diferencia de edad con Brigitte, su esposa, veinticuatro años mayor que él, la misma que hay entre Donald y Melania Trump.

Trophy wife versus Lolito.

Depredación sexual versus conciencia feminista.

Un despreocupado cuerpo masculino entregado al *fast food* y en el umbral de la senectud versus el cuerpo de un hombre que aún no ha cumplido los cuarenta y cuya coquetería raya en lo estrafalario (un mes después de aquella foto se haría público que Macron había gastado 26.000 euros en maquillaje en tan solo tres meses).

Pocas imágenes explican mejor, creo, aquello que nos viene a la cabeza cuando pensamos hoy en nuevas y viejas masculinidades; dos maneras de entender la subjetividad masculina separadas por una aduana: la conciencia de género en tiempos de feminismo viral.

En este marco, viejas masculinidades son las fiestas *bunga bunga* de Silvio Berlusconi; los cruzados por la libertad de expresión lamentándose de que *ya ni se pueden hacer chistes*; José María Aznar introduciendo un boli en el escote de una periodista... Nuevas masculinidades, por el contrario, son todos esos titulares a propósito del feminismo del primer

ministro de Canadá Justin Trudeau; el expresidente Barack Obama llorando en un discurso sobre el control de las armas en Estados Unidos; los actores Tom Hardy diciendo que se siente femenino y James Franco –contra quien luego aparecerían denuncias de acoso sexual– asegurando que los chicos le gustan un poco.

¿Asistimos al nacimiento de una nueva masculinidad menos viril que sus precursoras?

No exactamente.

Una simpática paradoja de esta nueva masculinidad igualitaria, desarrollada al calor del feminismo viral y de la actual conversación sobre el género en distintas latitudes, es que, cada vez que sus embajadores reivindican el feminismo, a la vez reafirman su virilidad heterosexual. A más feminismo, más masculinidad hegemónica. Siempre *más de todo*. Si lo *queer* disuelve la gramática del género, la nueva masculinidad de siempre sobrecalienta la identidad masculina sin renunciar a una presunta voluntad igualitaria. De la misma forma que en tiempos no tan pretéritos la asimilación de presupuestos machistas garantizaba la supervivencia de las mujeres en entornos adversos, la pervivencia de la dominación masculina pasa hoy por revisar los signos de masculinidad.

De hecho, la mayoría de los representantes de esta presunta nueva masculinidad que copa el imaginario progresista ha construido su imagen pública como una evolución mejorada de las expectativas depositadas en la idea de ser hombre. Sirva de ejemplo el caso de Justin Trudeau, de quien circulan imágenes con el torso desnudo practicando boxeo. A diferencia de las generaciones anteriores, ellos son más sanos, más atléticos y más vigorosos.

Citius. Altius. Fortius.

Si existe algo así como una nueva masculinidad, opuesta a la masculinidad reaccionaria pero también a la sensibilidad *queer,* esta se despliega como un juego de suma cero: la renuncia a ciertos estándares masculinos se suple con otros rasgos musculados con esteroides.

Que surjan nuevas sensibilidades masculinas conscientes de la deuda histórica hacia las mujeres es, por lo demás, una buena noticia. Al mismo tiempo, su existencia contiene las semillas de su tergiversación. ¿Podría ser que las nuevas masculinidades no fuesen más que herramientas de un capitalismo heteropatriarcal para asegurar su legado en tiempos de

feminismo? Sin lugar a dudas. Razones para desconfiar de aquellos proyectos que prometieron reformar el capitalismo, además, hay unas cuantas.

Inevitablemente, el debate sobre la legitimidad o no de las nuevas masculinidades es reo de uno de los dilemas inacabables del progresismo, fuente de infinitas frustraciones: reformismo o radicalidad, donde la radicalidad siempre es inviable y el reformismo siempre te devuelve a la casilla de salida.

«Cada momento de la historia», asegura en una entrevista el ensayista Eloy Fernández Porta, «inventa su crisis masculina. Hace siglos que las mujeres están a punto de emerger de forma definitiva en la sociedad y nunca acaban de salir. Con la masculinidad», añade, «pasa lo opuesto. Hay una caída a cámara lenta que nunca llega a su fin.» Es decir, asistimos a un momento en el feminidad y masculinidad son dos líneas asintóticas en ascenso y descenso respectivamente, y ya no solo es que el sol no acabe de nacer para la nueva hegemonía, sino que el viejo mundo a menudo se comporta como un anfetamínico muerto viviente: moribundo, pero ultraviolento.

Una particularidad de nuestro siglo XXI es su inclinación a clonar fiascos: la crisis de las puntocom de comienzos de siglo se reencarnó años después en la burbuja de Silicon Valley; el recalentamiento de la economía entregada a la deuda que dio pie a la crisis de 2008 se repitió una década después con otros agentes; Al Qaeda perdió influencia, pero su lugar lo ocupó Daesh, y lo hizo con más fuerza que su predecesor; igualmente, el racismo implícito en la concepción de la modernidad como un choque de civilizaciones tras los atentados del 11-S reapareció con el avance de partidos y figuras ultras en todo el mundo (de la candidatura de Trump a los promotores del Brexit, pasando por los buenos resultados del Frente Nacional en Francia y de la Liga Norte en Italia, o el gobierno de Jair Bolsonaro en Brasil). Lo que ha sembrado la violencia generada al calor del capitalismo global es una sensibilidad política profundamente reaccionaria, que, por supuesto, afecta también a la educación de género.

Atravesamos un inédito despertar colectivo en materia de género, pero también una ofensiva reaccionaria en parte previsible: ante la injerencia exterior, el nido de serpientes se remueve. No hay, en este sentido, mejor pasaje que el emblemático inicio de *Historia de dos ciudades,* de Dickens,

para explicar nuestra época: «Eran los mejores tiempos, eran los peores tiempos, era el siglo de la locura, era el siglo de la razón, era la edad de la fe, era la edad de la incredulidad, era la época de la luz, era la época de las tinieblas...»

Lo que comprendemos como nuevas masculinidades no deja de ser una anomalía, o por lo menos un fenómeno que ocurre en espacios privilegiados del capitalismo: Hollywood, París, Nueva York..., megalópolis ultracompetitivas donde residen los líderes y ganadores de nuestro tiempo, o lo que entendemos por tal cosa. Slavoj Žižek utiliza la metáfora de un Occidente protegido bajo una especie de cúpula, fuera de la cual solo hay guerras, desigualdad rampante y movimientos migratorios masivos. Ocurre también, por cierto, que esa cúpula tiene réplicas a pequeña escala en los propios países occidentales: citas electorales recientes demuestran que las preferencias políticas en las grandes ciudades difieren radicalmente de los anhelos y ansiedades en las zonas rurales, desindustrializadas y no urbanas.

Es de aquí, de esta falla abierta entre los ganadores y los perdedores del capitalismo, de donde mana una realidad que muchos han sabido capitalizar: frente a las nuevas masculinidades de élite, aparecen nuevas masculinidades *reaccionarias*.

Mientras el capitalismo encuentra espacios de diálogo con ciertas reivindicaciones feministas *(Sea una líder exitosa; congele sus óvulos y posponga el embarazo)*, los paladines iliberales de la contemporaneidad también hacen lo suyo. Para ellos, dos caminos posibles: dejarse liderar por ellas y/o reavivar el argumentario machista. Ejemplo de liderazgos neorreaccionarios son los de la saga de los Le Pen o el de Frauke Petry, que han inyectado xenofobia al lenguaje del feminismo. Como en el eslogan de Marine Le Pen «Quiero defender a las mujeres *francesas»*.

La supervivencia del machismo, además, ya no depende solo de la reproducción automática de sus esquemas sociales: ahora es preciso legitimarlo intelectualmente. Y para ello ha tenido especial relevancia la producción de discurso de las llamadas derechas alternativas, *alt-right*, una serie de movimientos de ultraderecha expandidos gracias a internet y entre cuyos primeros representantes encontramos a Milo Yiannopoulos, que podría definirse como una especie de intelectual viral: abiertamente gay y tránsfobo, su popularidad creció al calor de numerosas polémicas, entre las que figura una protagonizada con la actriz Leslie Jones y que le valió la

suspensión de su cuenta de Twitter, lo que a su vez le convirtió en un presunto mártir por la libertad de expresión para la ultraderecha. Especialmente sonada fue la negativa de la editorial Simon & Schuster a publicar su libro *Dangerous* después de haberlo contratado; finalmente, apareció autoeditado y se coló en la lista de los más vendidos de no ficción en Estados Unidos.

A un lado encontramos entonces una nueva masculinidad progresista, que a su vez es sospechosa de ser un subterfugio para asegurar la supervivencia de la masculinidad hegemónica, y al otro lado, una beligerante reacción de hombres embravecidos, con frecuencia autodeclarados víctimas del capitalismo, aunque en realidad parezcan más unos aristócratas venidos a menos, resistentes al cambio y peligrosamente nostálgicos.

Si en algún momento pareció que la nuestra sería una época más favorable a las mujeres, de pronto todo se torció.

Del género en disputa al regreso liberal

Imaginemos un sujeto que no es consciente de que tiene una pica en la frente. El sujeto hace una vida aparentemente normal y hace tanto tiempo que lleva la pica hundida en la cara que no le presta atención: el objeto externo y su cuerpo ya son una misma cosa. Uno es consciente de que la extracción de la pica facilitaría la vida a esa persona, pero la operación comporta una delicada cirugía: basta un mal movimiento para que el asta se hunda más en el cuerpo de esa persona, despertando un dolor hasta ahora somatizado. Por supuesto, la pica es lo que podríamos referir como machismo estructural, y el sujeto somos todos nosotros. Desplegar, leer y analizar nuestro género comporta todos los beneficios, pero también todos los riesgos, de extraernos un cristal que se nos ha clavado en la piel.

Abundando en lo anterior, es relativamente fácil que un sujeto crecido en entornos violentos, machistas y de desigualdad acepte cierta transformación feminista cuando abandona esos espacios. Pero ¿qué ocurre cuando esa persona vuelve al origen? ¿Cómo se sobrevive al machismo cuando la defensa de la igualdad está en minoría? He aquí uno de los problemas más amargos del progresismo contemporáneo, pues a pesar de que las lecturas de género han sido motor indiscutible del cambio social en los últimos años,

no menos cierto es que su presencia en el debate público y político ha causado fricciones en apariencia insalvables. Figuras como Mark Lilla, autor de títulos como *El regreso liberal. Más allá de la política de la identidad*, han encarnado este desencanto. A su juicio, las peculiaridades de lo que él llama las «políticas de la diferencia», en gran medida discípulas de obras mayúsculas de la teoría de género como *El género en disputa*, de Judith Butler, son dos: su incapacidad de articular el relato de un «nosotros» y su carácter exclusivo y/o elitista.

Acerca del nosotros, el ensayista afirma que las políticas de la diferencia están más ocupadas en encontrar diferencias que separan colectivos e identidades que en buscar objetivos comunes, lo que ha derivado en una atomización del progresismo, que a la derecha le habría venido muy bien.

Sobre el carácter exclusivo de los estudios de género, Lilla desarrolla argumentaciones que corren paralelas a las razones de los teóricos de la distinción: el progresismo ni puede ni debe ser un coágulo de élites universitarias hablando para otras élites universitarias.

Ocurre sin embargo que, por definición, ni el feminismo ni los estudios de género son exclusivos: precisamente surgen de una voluntad inclusiva para que grupos de personas que se encuentran en los márgenes de la sociedad dejen de estar ahí. Es en su enunciado cuando estos discursos pueden agregar elementos segregadores. Y eso se da cuando el enunciador renuncia a alcanzar a quienes desconocen las políticas de género o a quienes sospechan de ellas –paradójicamente, los que más las necesitan–. Es decir, cuando nos hallamos ante convencidos que solo hablan a convencidos.

¿Merece entonces la pena producir un discurso de género para homófobos inconscientes, que no *incorregibles?*, ¿debería haber algo parecido a un feminismo –remarcadamente– enunciado para hombres heterosexuales?

Hace un tiempo planteé estas cuestiones a un grupo de personas y alguien apuntó ingeniosamente que esto es como enseñar a un blanco a ser blanco cuando se acaba de abolir la esclavitud: no hay nada que enseñar; *no es la hora de los blancos*. Es una perspectiva legítima, por supuesto. Sin embargo, también cabe preguntarse: ¿debe un político europeo *(hombre, blanco)* proponer medidas en pos de la integración de los refugiados o, por el contrario, solo un refugiado puede hablar y hacer política para los

refugiados? Llegados a este punto, se diría que la reducción de la desigualdad también pasa por que quienes se encuentran en una situación de poder produzcan relatos que contribuyan al fin de la segregación de comunidades histórica e injustamente castigadas.

Volviendo al principio, que los hombres asumamos, comprendamos y compartamos con otros hombres que el feminismo no va contra nosotros ni contra nuestra sexualidad, sino contra un privilegio inmerecido, es un avance tanto para los seguidores de la teoría de género como para los que encuentran inconvenientes a las políticas de la diferencia; es decir, para todo el espectro progresista.

Raewyn Connell, socióloga transgénero especializada en estudios sobre el hombre, precisa en uno de sus artículos: «Los hombres que quieran desarrollar políticas de apoyo al feminismo, ya sean gays o heteros, no están en una posición fácil. Es probable que se topen con la burla de otros hombres, y de algunas mujeres [...]. Tampoco es que necesariamente vayan a obtener el apoyo de mujeres feministas, algunas de las cuales sienten una gran desconfianza hacia los hombres, muchas de las cuales recelan del poder de los hombres, y todas ellas están antes comprometidas con la solidaridad entre mujeres.»

Concluye Connell: «Mientras vivamos en un mundo marcado por la violencia y la desigualdad de género, no creo que los hombres que busquen reformas progresistas de la masculinidad puedan esperar estar en una situación cómoda.» El problema de haber ganado una guerra es que no puedes pretender que tu adversario te perdone sin antes reparar daños, y la reparación de daños es un empeño noble, pero para nada gratuito.

Subjetividad cisheteroqueer

El gran mantra reaccionario contra el feminismo es que su objetivo es la destrucción del hombre. Naturalmente, el objetivo fundamental del feminismo no es acabar con la masculinidad pero sí con los privilegios obtenidos por el simple hecho de nacer hombre. Resulta obvio que la comprensión de una economía sostenida en la desigualdad de género exige tomar conciencia de los mecanismos del lenguaje que permiten esta realidad. Sin el artificio de un lenguaje no es posible sostener una ficción, y

a su vez toda ficción produce sus propios códigos. Pero desenmascararlos nos precipita a una especie de limbo, la transición entre dos maneras de entender el género, el amor y el deseo.

Partiendo de los fundamentos de la teoría *queer* y de una parte determinante del feminismo según los cuales género y orientación sexual constituyen un tipo de narración política y no una naturaleza inmutable, surgen algunas preguntas:

a) ¿Es posible que un sujeto que cree en la teoría de género ejerza libremente su heterosexualidad? *(¿Se ejerce libremente la heterosexualidad?)*

b) ¿De qué manera un hombre heterosexual que acepta y comprende las tesis de Butler o Beauvoir *–no se nace hombre: llega uno a serlo–* reproduce voluntariamente las expectativas de género asociadas a la masculinidad heterosexual?

c) ¿Y cómo debemos leer la atracción de un hombre hacia mujeres *desfeminizadas?*

d) ¿A partir de qué grado de *desfeminización* de una mujer empieza el deseo de un hombre a rondar el territorio de lo *queer?*

e) ¿Acaso lo *queer* no constituye un tipo de belleza abarcadora, en cuya falta de definición se encontraría el denominador común del sujeto de deseo femenino y masculino?

f) ¿Y a partir de qué grado de ambigüedad de género en la persona deseada empieza a perder definición la performance de la heterosexualidad?

La mayoría de estas preguntas pivotan sobre un mismo eje: no existe nada parecido a un *grado cero del género*, como tampoco existe un *grado cero de la hombría*, y si existen, cambian en función de la época y el lugar, confirmando así la sospecha de que ser hombre, como ser mujer, es, en efecto, una dramatización.

Ser consciente de que sobre uno recaen toda una serie de expectativas de género no es incompatible con el hecho de cumplirlas *críticamente,* como tampoco es incompatible el sindicalismo con ser un trabajador ejemplar –aun cuando parte del sindicalismo aspire a la abolición del trabajo–. *Cisheteroqueer* podría ser una forma de bautizar este fenómeno: el momento a partir del cual el sujeto cishetero comprende la heterosexualidad como una ficción, o por lo menos como una definición muy relativa y muy poco científica, en la medida en que la civilización desplaza y remezcla los

significados de hombre y mujer a lo largo del tiempo. De hecho, la afirmación *yo soy heterosexual*, antes que un hecho científicamente constatado, es un enunciado que tiene forma de superstición y sortilegio. Es una profecía autocumplida; la ilusión de creer tener un destino.

Definición del adversario

Si hay un tema que divida la producción cultural de la generación milenial, ese es el feminismo. Para los nacidos en los ochenta y los noventa, la discusión alrededor del feminismo equivale a lo que para las generaciones anteriores supuso la cultura audiovisual de masas o la popularización de internet; dos temas, por lo demás, sobre los que la conversación ha ido menguando progresivamente porque ya no hay nada que debatir: la distinción entre alta y baja cultura resulta una idea profundamente anticuada, e internet es asumido como la plataforma que ordena la práctica totalidad de narrativas culturales, fuera de la cual no hay nada relevante, o al menos nada que funcione con mucha autonomía. Con la conversación sobre género, en cambio, no pasa lo mismo. El feminismo es el tema que más ha atravesado e influido a toda la generación milenial, pero es precisamente por su envergadura por lo que todavía encuentra resistencias. Como Moisés abriendo el Mar Rojo, el feminismo ha creado una brecha entre todo tipo de intelectuales y creadores: hay quienes reconocen haber cambiado su forma de pensar a partir de este debate –lo que no siempre significa ser feminista, pero casi– y quienes, incluso admitiendo una transformación, responden con escepticismo –lo que no siempre significa ser machista, pero casi.

En toda acción política hay un momento para la diplomacia y otro para la violencia: política, ya se sabe, es *rodear* al enemigo; su definición. Hacer política es también un rito de seducción y desprecio; una justa distribución de premios y castigos, mayoritariamente entre las líneas enemigas: hacer feminista al machista –como cualquier proceso de aprendizaje, ¿como cualquier sistema penitenciario efectivo?– implica un complicado pero justo reparto de palos y zanahorias, además de una huida sostenida de cualquier radicalismo (no es raro imaginar un sistema penitenciario que consigue lo contrario de lo que se propone, como tampoco es raro imaginar a un sujeto

que alimenta sus posiciones por reacción al simple cuestionamiento de nuestra idea de género). Con todo, semejante distribución de premios y castigos también se da en las propias filas, de tal forma que el movimiento puede salir más fuerte, o todo lo contrario.

Favorecido por el poder conector de la tecnología, el feminismo viral ha traído consigo un movimiento sísmico de carácter planetario. Por un lado, el feminismo dejaba de operar como un abstruso y antipático objeto de investigación académica para reformatearse como una alianza global entre amigas y compañeras; una fiesta emancipadora de mujeres. Por otro, el movimiento también significó deshacer una infinidad de conflictos entre mujeres que de pronto eran correctamente leídos como la trampa de un patriarcado cuyos opresores convivían con sus víctimas en aparente concordia; una concordia basada en la sumisión. Consecuentemente, muchos hombres próximos se convertían en adversarios.

A la vista del carácter masivo del movimiento, es lógico que no exista unanimidad a la hora de analizar los conflictos habidos y por haber en el seno del feminismo: ¿qué es una falacia del enemigo, y qué es resultado de los naturales dilemas internos?, ¿en qué momento los debates internos devuelven terreno a los privilegios machistas, y a partir de dónde fortalecen la lucha contra esos privilegios inmerecidos? El pensamiento, a fin de cuentas, no consiste en repetir machaconamente argumentos ya compartidos y consensuados: al revés, la magia del pensamiento surge cuando estos planteamientos son acorralados y exprimidos para revelar su consecuente madurez. Se trata de la lucha contra los fantasmas de uno mismo con el propósito de convertir la duda en exclamación y el escepticismo en verdad. La conversación sobre género es un cuerpo vivo y en constante transformación, e intervenir en sus debates significa hacer cirugía y extirpar a tiempo las células malignas de las que mantienen la vida. A veces, se trata de intervenciones sencillas, como cortar una uña; otras, de cirugía microscópica. He aquí algunos de los más retorcidos escenarios sobre la mesa de operaciones:

a) Feministas cuyas alianzas principales se encuentran en posiciones conservadoras y reaccionarias. Ayaan Hirsi Ali, activista somalí víctima de la ablación en su infancia, ha dedicado su carrera a denunciar las atrocidades del islamismo que ella misma ha sufrido, razón por la cual a

menudo se ha convertido en un ariete de partidos y lobbies conservadores, a pesar de que su discurso es inequívocamente emancipador.

b) Abolicionistas que afean a trabajadoras sexuales su complicidad con el patriarcado. En un entorno capitalista como el nuestro, bloquear las vías de acceso al mercado de trabajo por simples criterios de moralidad subjetiva es coartar libertades. Lo que para unos es «vender el cuerpo», para las trabajadoras es «prestar un servicio»; lo que para unos es ponerse al servicio del patriarcado, para ellas es hacer jiu-jitsu con él.

c) Discípulos que avergonzarían a sus maestros. Cuando un escritor como Mario Vargas Llosa reivindica los clásicos del liberalismo mientras señala la presunta raíz censora del feminismo contemporáneo, engrosa las filas de la peor caricatura de la tradición intelectual liberal, encarnada por reaccionarios acomplejados que creen haber encontrado en esa filiación un disfraz para sus posiciones anticuadas. Raymond Aron no es responsable de los que lo reivindican. Sartre, por cierto, tampoco.

d) Aliados que pisan minas. Efectivamente, hay veces en que se señala como acoso o abuso aquello que no lo es; se cree ver un tumor allí donde solo hay un inofensivo quiste que ni siquiera merece ser extirpado (una acción de seducción fallida, por ejemplo).

e) Feministas que arrastran una visión del mundo racista y colonial, para las cuales un hiyab siempre es incompatible con la libertad: entre el islamismo y la fe privada media un espacio, aunque a menudo la fe privada sea la correa de transmisión de la sumisión.

f) Creyentes que defienden el carácter emancipador y feminista de la fe, cuando es obvio que, en cualquier país moderno, la fe solo debe ser privada; en consecuencia, justificar su carácter progresista es imposible –a no ser que se haga un uso deliberadamente tramposo de la fe, claro.

g) Prácticas que son juzgadas en función de sus promotores. Sirva el ejemplo de la gestación subrogada: mientras que en España ha sido considerada una propuesta principalmente antifeminista por haber nacido de un partido como Ciudadanos, cuyas relaciones con el feminismo siempre han sido bastante dudosas e interesadas, el Parlamento portugués aprobó una iniciativa del bloque de izquierdas para que las mujeres con imposibilidad de quedarse embarazadas pudieran recurrir a la gestación sustitutoria, siendo así entendida como una medida progresista.

h) Feministas radicales que desprecian el movimiento queer, bajo la idea

falaz de que promueve un «feminismo sin mujeres».

i) Presuntas feministas liberales que consideran infantilizador el feminismo moderno. Si no reconocen que hay un desajuste histórico que llega hasta nuestros días y debe ser enmendado, ¿dónde está el feminismo?

j) Obreristas enfrascados en la pormenorizada tarea de dividir a los sujetos entre clase trabajadora y élites –¿cuál es la renta mínima a partir de la cual uno se vuelve un enemigo de clase?, ¿qué clase de hábitos de consumo expulsan a uno de la posibilidad de contribuir a un mundo menos desigual?–, despreciando a parte de sus aliados naturales en materia de género.

k) Corporaciones que asumen políticas igualitarias. No es incompatible el reconocimiento de una victoria con la continuidad de una política y de un activismo de los que se espera una aplicación integral, en todas direcciones.

l) Adversarios que son intelectualmente más estimulantes que algunos aliados. A veces el equipo contrario juega mejor y hay que admitirlo. Es importante estudiar cómo juega para ganar, sin dejar, naturalmente, que su juego nos empuje a marcar en propia puerta.

Siendo el feminismo un movimiento que busca revertir la producción de desigualdades, la mayoría de estos dilemas tienen una solución relativamente sencilla. A saber: si la crítica desplaza el foco de atención hacia el escepticismo y contribuye a perpetuar el sistema de privilegios inmerecidos, duda del escéptico.

3. TRAVESÍA DEL DESIERTO

Cocaína

Todo lo que sube baja y todo está destinado a ocurrir demasiado deprisa. Como todo es mercado, nuestras vidas experimentan los imprevisibles altibajos de la fluctuación bursátil: o lo tomas o lo dejas. Si lo dejas, estás fuera; si aceptas, tus movimientos quedan sujetos a las reglas del juego. Es así.

No hay mejor género para entender las patologías asociadas al dinero que el thriller económico. La introducción al documental *Inside Job*, a propósito del *crash* de 2008, expresa bien esa euforia con una visión panorámica de la ciudad de Nueva York que amanece al ritmo de «Big Time», de Peter Gabriel: *«My car is getting bigger / Big Time / My house is getting bigger / Big Time.»* Es la sensación de prosperidad creciente, el gráfico que fluctúa al alza, la conciencia de ser pionero en un sector hasta ahora desconocido, y de saber que lo vas a conquistar. Lo que sea que quieras, nos dice Peter Gabriel, y toda una legión de yuppies a su espalda, lo puedes tener. Ningún economista ni ningún ensayo puede enseñar esta sensación: *hay que estar ahí.* Semejante omnipotencia impregna a toda sociedad que experimenta una ola de prosperidad bajo el capitalismo. Pero esa prosperidad se origina habitualmente en cancerígenos sistemas económicos, donde una gota de sistema piramidal lo tiñe todo de estafa. Da igual que no hubieses contribuido de manera directa al capitalismo financiero o a la burbuja inmobiliaria: si tus finanzas dependían de clientes, empresas o instituciones cuyo negocio estaba a seis grados de separación de alguno de estos gremios, tu economía se vendría abajo en el momento en que un alfiler atravesase la piel de la burbuja. En el fondo de toda prosperidad, el ADN de la metástasis. El dinero puro, como el aire puro, es difícil de encontrar.

Humor, dicen, es tragedia más tiempo. En el año 2013 podíamos decir que ya había transcurrido el suficiente para que un trauma generacional del tamaño del *crash* de 2008 hubiese cicatrizado un poco, o al menos el suficiente para que Martin Scorsese pudiera llevar a los cines *El lobo de Wall Street*. La película narra las hazañas de Jordan Belfort, un personaje real, ajeno a las élites financieras, cuyas habilidades comerciales lo

catapultaron a lo más alto de Manhattan. La película ahonda en el caos del mercado. La firma de inversiones de Jordan Belfort –Leonardo DiCaprio– se hace absurdamente rica. Colocado de quaaludes, no para de hacer crecer su fortuna. Ahí vemos también a Matthew McConaughey decir que nadie tiene ni idea de cómo funciona la bolsa, *fugazzi*, pero funciona. Su celebración del dinero incluye cosas como el lanzamiento de enanos a la diana. De fondo suena «Black Skinhead», de Kanye West, y todo parece posible.

Una imagen especialmente icónica de *El lobo de Wall Street* es el encuentro entre DiCaprio y McConaughey. Compartiendo cócteles a media mañana, los agentes de bolsa se ponen a ejecutar un ritmo tribal con golpes en el pecho como simios de la jungla. El ritmo resonó durante meses en la cabeza de los espectadores de la película, que acaba con un Belfort en desgracia pero reconvertido en gurú de las finanzas, y un mensaje claro: el capitalismo repite sus errores hasta la extenuación.

Antes de Belfort, Patrick Bateman, protagonista de *American Psycho*, fue el gran icono de la psicopatía de Wall Street. Como Belfort, Bateman sigue una rigurosa lista de rutinas matutinas. En su narcisismo se excita viéndose a sí mismo mientras mantiene relaciones sexuales. El personaje de Bret Easton Ellis, encarnando el tópico asociado a los mercados financieros, tiene un problema: es incapaz de controlarse a sí mismo. Al mando de su sistema nervioso, ríos de testosterona gobernados a su vez por la adicción al dinero y los fármacos. Recuperando la bella metáfora de Burroughs en *El almuerzo desnudo*: «El cerebro cargado de coca es un billar eléctrico enloquecido, lanzando destellos azules y rosa en un orgasmo eléctrico.»

Protagonizada por un individuo que debe asumir de pronto la dirección de la Banca Phénix, *El capital* de Costa Gavras narra su resistencia a los envites de unos inversores estadounidenses que quieren hacerse con el control de la entidad. Marc Tourneuil utiliza tácticas maoístas para mantener el control del banco, pero las circunstancias se ponen en su contra. Obsesionado con la modelo Nassim y corroído por un montón de pecados capitales, Tourneuil acaba siendo cesado. Cuando al final de la película su esposa le pregunta quién gobernará ahora la institución, Tourneuil contesta sin ambages: «La coyuntura.» Lo que quiere decir el directivo es que en realidad nadie dirige nada: todo es demasiado grande y todo está en manos del azar. Tourneuil es reemplazado por un nuevo CEO

que es exactamente igual que él. Mismo corolario que *El lobo de Wall Street*.

Contra cualquier mensaje relacionado con la meritocracia, lo que dicen todas estas películas que tratan del mundo de las finanzas es que el éxito consiste en aguantar la ola tanto tiempo como sea posible y en hacer descarrilar al enemigo, un enemigo que casi siempre está en casa. Solo es eso. No existe la voluntad; todo es azar. De personajes como Marc Tourneuil, Patrick Bateman o Jordan Belfort aprendemos también su concepción del mundo como carrusel, pero los tres, en parte, son el símbolo de una masculinidad obsoleta; una masculinidad que no es capaz de controlarse a sí misma. Si algo caracteriza precisamente a los gurús del nuevo capitalismo tecnológico, en contraste con los tiburones de los mercados financieros, es su presunta templanza y serenidad. Y no es porque sean más cautos, sino precisamente porque van un paso más lejos. La nueva masculinidad ya no se droga; como Dalí, ella misma es la droga.

Uno se lo lleva todo

Pobreza y desigualdad. Muy seguramente, la gran discusión en materia de política económica hoy orbita alrededor de estas dos palabras. Para los optimistas, nunca nuestro planeta experimentó tasas de pobreza, analfabetismo, trabajo infantil, violencia o esclavitud tan bajas como las actuales; a su juicio, si erradicamos la pobreza, entonces estamos en el buen camino: la clase baja solo aspira a dejar de serlo, *fin*. Los escépticos afirman por el contrario que los índices de desigualdad se han vuelto inaguantables. Año tras año, documentos como el informe Oxfam sobre desigualdad señalan una brecha cada vez mayor entre los más ricos y los más pobres. En 2018, uno de los titulares que ofrecía este informe es que el 1 % de la población mundial acaparó el 82 % de la riqueza generada el año anterior. Apenas unos días antes de su publicación, Jeff Bezos acababa de coronarse como el hombre más rico de la historia, con una fortuna estimada de más de 106.000 millones de dólares. Era tan salvaje la cuota de mercado en manos de unos pocos actores que incluso *The Economist*, cabecera a la que se suele aludir como «la biblia del liberalismo», alertó entonces sobre el peligro de los *tech titans*, los titanes tecnológicos. «El dominio de Google,

Facebook y Amazon», afirmaba el semanario británico, «es malo para los consumidores y la competitividad.»

El argumento de quienes consideran no solo aceptable sino deseable el actual contexto se cimenta en la autorregulación del mercado: la mayoría de las firmas que una vez dominaron el mercado cayeron después. Nada es para siempre. De hecho, un fenómeno singularmente llamativo en la actualidad es la guerra entre corporaciones que cotizan en los principales índices bursátiles contra estos *tech titans*: pensemos en las grandes cadenas de supermercados, cuyo máximo desafío es evitar ser aplastadas por cadenas como Amazon. Un buen ejemplo de las prácticas abusivas de la compañía tecnológica son las condiciones que impone a sus proveedores de mensajería. En apariencia, la popularidad de servicios como Amazon Prime permitiría que la facturación de las empresas de mensajería se disparara a cambio de un escenario de monopsonio en el que Amazon es el principal demandante de servicios y, en consecuencia, tiene el poder de imponer condiciones tan exigentes como despiadadas. Ocurre lo mismo en la relación de anunciantes y medios con Facebook y Google. Al acaparar estas firmas la práctica totalidad del mercado digital de la información y la publicidad, las agencias, los anunciantes y los medios de comunicación, con independencia de su tamaño, se encuentran a su merced.

Tienen –tenemos– las manos atadas.

Años atrás, la narrativa corporativa se basaba en el mito de la empresa tecnológica fundada en un garaje y cuyo destino era cambiar el mundo a mejor. Ahora el relato ya no es ese: el objetivo fundamental del mercado tecnológico consiste, simple y llanamente, en convertirse en el amo del mundo. O eso o la muerte. *Uno se lo lleva todo*.

La tentación de Jesús

El viaje de Cristóbal Colón que condujo al descubrimiento de América implicó por lo menos dos grandes desafíos. El primero fue la financiación: ¿cómo se obtendría el dinero para embarcar a un montón de gente en un proyecto que nadie podía asegurar más que con una especie de corazonada?, ¿qué argumento validaría la transferencia del dinero necesario por parte de la Corona? Ciertamente, si aquella locura salía bien, los

beneficios podían ser increíbles; de lo contrario, los inversores habrían tirado el dinero y, también, hecho el ridículo. La única forma de remontar el problema era demostrando un gran carisma, buena labia y un inmejorable poder de convicción: invertir en un trayecto que a nadie se le había ocurrido probar no solo era un buen negocio, sino también *el futuro*; algo de lo que el resto de los posibles inversores se arrepentirían de por vida de no haber financiado.

El otro fue la propia tripulación, que trazó diversos planes de motín para poner un poco de sentido a aquella chaladura de llegar a las Indias *por el lado*. Semanas después de zarpar, todo era miseria. Por si no fuera suficiente, Colón no cejaba ni en su orgullo ni en su corazonada, absolutamente convencido de tener razón no solo sobre la aplastante mayoría de sus hombres, sino sobre los propios hechos. Cuando todo el mundo había tirado la toalla y admitido la derrota, el líder siguió adelante contra viento, marea, la realidad y los suyos. Al final fijaron una fecha límite a partir de la cual, si no divisaban tierra, regresarían. Y cuando todo indicaba que habían perdido, apareció. Tierra a la vista, al fin. Un hito en la historia de la humanidad y el inicio de una nueva era. La travesía hacia ninguna parte finalmente encontraba su destino. Como resultado: la satisfacción de sus inversores, un negocio redondo, el monopolio de un continente y un nombre que pasa a la historia como sinónimo de conquista y prosperidad: *colonizar*. De regalo, otra moraleja: el instinto de un patrón valiente y visionario vale más que el cinismo crítico de un montón de trabajadores sin visión de futuro. La rebelión de Atlas. El éxito de la creatividad individual sobre la parálisis de las masas.

Siglos después, el relato del éxito del visionario capaz de adelantarse a aquello que nadie más puede ver, casi siempre un hombre, sigue basándose en un sacrificio colectivo a cambio del cual se obtendría un gran rendimiento a largo plazo.

Tras la muerte de Steve Jobs en 2011, el directivo de Silicon Valley que recogió su testigo como místico visionario fue Elon Musk, cofundador de PayPal y responsable de firmas como Tesla, centrada en el desarrollo de coches eléctricos, y SpaceX, cuyo objetivo es la fabricación de cohetes para viajar a Marte, tarea imprescindible, a juicio de Musk, para asegurar el futuro de la humanidad. La biografía de Ashlee Vance cuenta que Musk emigró de Sudáfrica a Canadá a los diecisiete años. Apenas tenía dinero:

recibió ayuda de unos parientes canadienses y trabajó limpiando calderas o cortando madera. Al cabo de unos pocos años, Musk vendió la primera de sus empresas, Zip2 –dedicada a la gestión del alojamiento y mantenimiento de webs de medios de comunicación–, por 300 millones de dólares. El discurso de Musk es concienzudamente apostólico: su sentido de la empresa no es otro que salvar a la raza humana, ya sea coordinando el exilio a Marte en caso de una combustión terrestre o bien implementando un sistema de transporte cien por cien ecológico y autónomo. En este sentido, Tesla enfrenta a su creador con uno de los imperios corporativos más sombríos de los Estados Unidos, propiedad de los hermanos Koch, un negocio petrolero que a través de una laberíntica red de fundaciones ha invertido en varias causas ultraconservadoras, entre las que figuran estudios y propaganda negacionista de la emergencia climática. Por supuesto, los proyectos de Musk le han situado en la diana de multitud de organizaciones conservadoras, nada que por lo demás amedrente al empresario sudafricano, con una ética del trabajo a prueba de impactos atómicos. En *Elon Musk. El empresario que anticipa el futuro,* Ashlee Vance cuenta su sorpresa al ver el parking de las oficinas de Tesla en San Francisco lleno un sábado. Cuando le preguntó el porqué, Musk le dijo: «Cada vez hay menos gente que trabaje los fines de semana. Nos hemos vuelto unos putos blandengues.» Circulan numerosas historias acerca de los hábitos de trabajo de Elon Musk y sus pequeños trucos para optimizar su productividad. La semana laboral de entre 85 y 100 horas es parte de su camino al éxito. Como a Colón, la tenacidad le costó a Musk que sus compañeros coordinasen un complot para expulsarlo de su propia compañía: en PayPal lo consideraban un riesgo para la viabilidad de la firma. En plena luna de miel, Musk dejó tirada a su mujer para arreglar un conflicto diplomático. Tras ocho años juntos, Elon y Justine se divorciaron. Después contrajo matrimonio con Talulah Riley. Luego se divorciaron. A continuación volvieron a casarse. Luego se divorciaron por segunda vez... «¿Cuánto tiempo», le dice Musk a su biógrafo, «necesitan de ti las mujeres a la semana? ¿Diez horas?»

Todo lo que rodea a Musk, hablemos del ámbito familiar de sus trabajadores, entra en combustión. El visionario, como pionero que es, sigue una pista que nadie más puede ver. La suya es una tenacidad tal que le permite atravesar un desierto que se extiende a lo largo de años y años, quemando, a cualquier precio, relaciones de todo tipo. Como Jesús, el

visionario no se pliega ante la tentación diabólica. Al otro lado no solo esperan los libros de historia, sino la salvación de la humanidad.

La travesía del desierto o la navegación hacia el fin del mundo son mitos fundacionales en nuestra cultura corporativa actual. Cualquier contribución a la humanidad y cualquier rentabilidad, por mínima que sea, exigen la entrega total a un tipo de vida monástica. La realidad, por el contrario, demuestra que las probabilidades de éxito son mínimas. Un éxito como el de Colón se da entre muy pocos elegidos. Sucede en este sentido un fenómeno especialmente llamativo en el mundo de la empresa: en efecto, uno de los grandes retos de todo empresario son las rondas de financiación –cómo convencer a un fondo o a un *business angel*–. No obstante, la probabilidad de que una inversión millonaria dé frutos es realmente escasa: la mayoría de las nuevas compañías mueren por inviables y esta es una estadística que los inversores conocen bien. ¿Por qué invierten, entonces? La lógica de la inversión dice que un mínimo porcentaje de éxito cubre y justifica todo el cementerio de proyectos ineficaces. Como en la lotería, la mayoría de los números son dinero que va a la basura, pero entre esos números está el unicornio, la empresa del billón o el monopolio.

Aunque la doctrina neoliberal atribuye una ineficacia intolerable al sector público, la práctica totalidad del dinero depositado en incubadoras de nuevas compañías digitales es una subvención privada a la nada. Pero es que, incluso cuando el proyecto funciona y genera una demanda a gran escala, las probabilidades de que ese negocio sea sostenible son exiguas: en el mundo de los contenidos, por ejemplo, casi la totalidad de las corporaciones que han generado demanda a escala planetaria se han revelado lejos del *break even*, el punto en el cual los ingresos igualan a los gastos. Spotify es uno de los ejemplos más sonados. Por supuesto, no hace falta irse a la élite del capitalismo tecnológico para constatarlo: en España, nueve de cada diez *start-ups* no llega a los tres años de vida. En el resto del mundo, los datos no varían demasiado. En un artículo de 2014, *The Guardian* citaba un estudio que afirmaba que «lo normal es que las compañías mueran al cabo de unos veinte meses después de su última ronda de financiación y tras haber levantado 1,3 millones de dólares». «Nosotros», afirmaba un trabajador tecnológico, «las llamamos zombis. No necesariamente tienen que morir, simplemente están matando el rato.» Es decir: un montón de sujetos convencidos de su destino están creando

grandes infraestructuras que consumen grandes cantidades de dinero y cuya utilidad tiende a cero. Además, están enterrando sus energías en ello, y también las energías de la gente que tienen a su alrededor, pero hay que intentarlo. Más desasosegante que perder la carrera es no participar en ella. Esa es la humillación total.

La travesía del desierto, en cualquier caso, no es solo un mito fundacional en los negocios, sino que sirve para la práctica totalidad de las dimensiones de nuestra realidad. Por ejemplo en el deporte. La historia de la mayoría de los deportistas de élite, hombres y mujeres, comparte como elemento vertebrador el sacrificio. De Rafa Nadal conocemos bien anécdotas como que cuando era pequeño su tío le obligaba a entrenar sin agua si por algún motivo había olvidado la botella. Cristiano Ronaldo tuvo que ensayar cientos de veces hasta acertar la famosa chilena que le encajó a la Juventus en un partido de Champions, gol que la afición de su equipo llevaba años esperando. LeBron James resumió su filosofía de trabajo con aquello de que «el sacrificio, el compromiso y la experiencia me han hecho ser quien soy hoy». Se trata de una mentalidad que gotea mucho más allá del *star system* deportivo: actividades mucho menos remuneradas como el ciclismo, el atletismo o la gimnasia exigen todo tipo de sacrificios, muchos de ellos durante la infancia o la adolescencia.

Entre las humanidades y los negocios (y el deporte), el desprecio es mutuo. Lo cual no obsta para que buena parte de las biografías de artistas y escritores se cimente en versiones adaptadas de la travesía del desierto. De V. S. Naipaul se ha publicado una desasosegante biografía autorizada, *El mundo es así,* en la que se detalla su autoinfligido vía crucis. Nacido en Trinidad en 1932, el autor de *Una casa para el señor Biswas* se trasladó en los años cincuenta al Reino Unido para estudiar. A mediados de la década se encontraba solo en Londres sin trabajo ni perspectivas de obtener uno, decidido a cumplir su destino literario al precio que fuese. Renegaba de sus orígenes: «Haz constar que soy un graduado en Oxford», le dijo a un periodista en 1983, «no un negro que ha ido a Londres a hacer el gilipollas.» En el año 2009, cuando se publicó la biografía en España, entrevisté a su autor, Patrick French. Como la práctica totalidad de los periodistas, entendía que aquellas expresiones de misantropía eran aceptables en una persona del talento del Nobel. La realidad es que el libro dejaba a la vista de todos terribles pasajes de violencia machista que se

justificaban en el relato de un escritor que lo había dado todo por llegar a lo más alto. «La esperanza inconsciente de Vidia», escribe French, «pudo haber sido que si era lo suficientemente desagradable con Pat [su primera mujer], ella desaparecería. Sola en la habitación de su casa, ella iba anotando disciplinadamente sus insultos... "[Vidia] no ha disfrutado haciendo el amor conmigo desde 1967 [la entrada es de 1973]", "Sabes que eres la única mujer que conozco sin talento. Vanessa pinta, la mujer de Tristram pinta, Antonia, Marigold Johnson..."[...]»

Naipaul se ha regido por una idea de la misantropía enquistada durante años y años en el sistema literario, originada en una romantización de la figura del escritor; romantización que se expresa en un cúmulo de comportamientos reconocidos cada vez más como despreciables. Antes de que internet dispusiera las circunstancias para la aparición del escritor hábil en las relaciones públicas y consciente de su propia marca, el defecto de los escritores era la antítesis de todo esto. En el asco manifiesto de Naipaul hacia los periodistas se halla el abismo que él mismo traza entre su talento y el de los reporteros, artesanos de la información en el mejor de los casos. A un lado de la grabadora, un premio Nobel; al otro, un divulgador que nunca habrá dedicado el tiempo suficiente a subrayar pasajes de sus libros. Y en medio, *ellas*.

Como recordaba George Packer en *The New York Times*, Pat, la misma Pat que fue objeto de abusos y malos tratos por parte de Naipaul, «se convirtió en su indispensable asistente literaria, su criada y cocinera, su madre, el objeto de sus irritaciones, su compañera de viaje que nunca aparece en ninguna de sus piezas de no ficción».

Otra cumbre de estas travesías del desierto literarias la protagoniza el bestseller de otro Nobel: *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez. En un discurso pronunciado en 2007 en Cartagena de Indias, el escritor colombiano afirmó que desde los diecisiete años no había hecho otra cosa que levantarse temprano a escribir. Fruto de esa disciplina y de esa tenacidad, en el momento de pronunciar estas palabras había vendido un millón de ejemplares de aquella novela. Para llegar ahí, García Márquez tuvo que afrontar una existencia monacal en la que renunció a todo, lo arriesgó todo y no solo se encadenó él mismo a una temeraria precariedad, sino que arrastró también a los suyos: «Otro libro mejor», apuntaba García Márquez, «sería cómo sobrevivimos Mercedes y yo con nuestros dos hijos

durante ese tiempo en que no gané ni un centavo. Ni siquiera sé cómo hizo Mercedes durante esos meses para que no faltara ni un día la comida en casa.» Signo positivo de los tiempos es que semejante afirmación sería hoy más o menos impensable, o por lo menos imposible sin cierta resistencia crítica: lo que García Márquez pronunciaba como un halago, en realidad perpetuaba el prototipo de relación desigual y servicial entre las mujeres de los escritores y sus esposos. Desconocer lo que tu mujer ha hecho por tu escritura no habla bien de ella, sino muy mal de ti.

Seguidamente, el novelista añadía que «hubo que recurrir a las joyas que Mercedes había recibido de sus familiares a través de los años». Parafraseando a Virginia Woolf, si una mujer quiere escribir ficción no solo debe tener dinero y una habitación propia: también, si se tercia, empeñar el coche y la fortuna del marido.

La periodista Claudia Roth Pierpont cuenta en *Roth desencadenado* una anécdota tan conmovedora como macabra de la vida de Philip Roth. A finales de los cincuenta, el escritor estaba a punto de comprometerse en un matrimonio que él mismo describiría como «un pabellón psiquiátrico con visillos de café». Tras unas cuantas broncas, Margaret Martinson Williams se presentó en la puerta de Roth y le dijo que estaba embarazada y que si no se casaba con ella abandonaría al bebé en su portal. Roth hizo una contraoferta. Le prometió que se casaría con ella si abortaba, trato que ella aceptó. El escritor, que en ese instante no tenía nada, le dio el dinero y ella se marchó a la clínica a abortar.

Al cabo de un tiempo, en un inesperado giro de guión, Maggie le confesó que nunca había estado embarazada: lo que hizo fue tomar una muestra de orina de una indigente embarazada a la que le aplicó un test. Con el dinero del aborto, Maggie se fue al cine y vio la misma película dos veces. En 1968, Roth lo estaba pasando francamente mal: su matrimonio se había acabado cinco años atrás y el divorcio lo había dejado completamente endeudado. «Estaba metido en mi cuarto como si fuera la celda de Solzhenitsyn, dándole dinero a Maggie y enfadado», le confesó Roth a la periodista. Y de repente un milagro: *El lamento de Portnoy*. Roth recibió un cheque de un millón de dólares a modo de adelanto, saldó sus deudas, se compró un coche y se mudó a un apartamento del East Side. Roth también se marchó con su nueva novia a Londres. Tras años sin comprarse ropa, mandó hacerse trajes a medida en una sastrería cara. Después de todo aquel

tiempo de miseria, pero también de voluntariosa entrega al oficio literario, la travesía por el desierto acababa, por fin, en un primer destino: chicas, ventas y reconocimiento. Toda la galería de expectativas depositadas en la experiencia literaria masculina, ahora sí, quedaba a los pies de Roth.

Analizado fríamente, hay aparentemente más nobleza en la voluntad emancipadora de Elon Musk y su obsesión por democratizar los coches eléctricos y viajar a Marte que en Naipaul dirigiéndose a toda pastilla hacia los libros de historia, arramblando con todo aquello que se le interponga, sin otro fin que la satisfacción de su propia vanidad; *ganar por ganar.* En el fondo, nada más –y nada menos– que la fantasía megalómana de dejar huella.

Durante mucho tiempo, el dolor asociado a semejantes vía crucis no tenía mayor justificación que la satisfacción personal, pero ahora en cambio los relatos de la travesía solitaria sitúan el dolor en la ausencia de sacrificio: renunciar a la pelea por los coches eléctricos o la conquista espacial es hipotecar el futuro de las generaciones venideras. Esto ya no se contempla como el delirio y capricho de una masculinidad ansiosa por afirmarse ante el mundo, sino como una contribución solidaria al bienestar mundial. Con mayor o menor puntería, las últimas generaciones de directivos han ajustado sus declaraciones de intenciones a propósitos en apariencia más humanos. ¿Explicaría igual entonces hoy García Márquez la historia su novela? ¿Deben las humanidades adaptar la justificación del sacrificio a la edad moderna? ¿O por el contrario –y ya que todos somos adultos y sabemos que los relatos son solo eso, *ficciones*– lo más honesto es aceptar que todo lo que hacemos encuentra sus orígenes en un inmodesto anhelo de ser amados a escala interplanetaria y transgeneracional?

Disertaciones existenciales aparte, una de las paradojas más evidentes que surgen al comparar las profesiones liberales con los espacios corporativos son los alocados índices de autoexplotación, en verdad bastante intercambiables. El simple acto de escribir, por ejemplo, implica un extraño tipo de *modesta megalomanía*: pensar en grande, con la conciencia de que lo más probable que puede ocurrir es pasar desapercibido; o sea, lo peor de todo.

En *El roce del tiempo*, el escritor británico Martin Amis explica cómo sus tres primeras novelas pasaron absolutamente desapercibidas, antes de que el éxito se le precipitase encima como una avalancha. En otro pasaje del

mismo ensayo, Amis repasa la cronología literaria de Philip Roth: tras obtener una atención extraordinaria con *El lamento de Portnoy*, concatenó una «apretada sucesión» de «tres rotundos fiascos» con *Nuestra pandilla, El pecho* y *La gran novela americana,* publicadas sucesivamente en 1971, 1972 y 1973. Las semblanzas de Amis y Roth confirman una idea frecuente en nuestra historia cultural: el éxito no es más que la suma de talento extraordinario y alineación astral, lo cual hace inferir que toda trayectoria literaria no es más que una ilación de intentos, a lo largo de los años y las décadas, de atravesar una infranqueable pared de hormigón, con la remota esperanza de algún día devenir sustancia gaseosa y conseguirlo. Esta intuición no permea solo el campo literario. Si algo han imitado de las humanidades ámbitos como la empresa o la política es la sublimación de la derrota y de la espera, como así constata la popularización del pasaje de Samuel Beckett *«Try again. Fail again. Fail better»*. A este respecto, un término que en los últimos años ha ido extendiéndose en el ámbito político es la idea del *momentum*, la acumulación de energía cinética que permite que un cuerpo alcance su máxima propulsión. El *momentum* explicaría la convivencia de los picos de popularidad de opciones políticas radicalmente distintas: desde los movimientos feministas hasta el auge de la extrema derecha; desde nuevas plataformas políticas hasta el renacimiento de viejos partidos. Se trata, en definitiva, de esperar que llegue tu hora, y de hacerlo entregado al límite de tus energías.

La edición en internet –o *para internet*– constata que el buen olfato conversacional, sumado a cierto instinto a la hora de seducir audiencias, puede convertir un texto, un vídeo o una imagen en cuestión de minutos en el origen de la conversación para cientos de miles de personas; algo que no siempre fue así. Una chispa de ingenio lo puede prender todo durante un rato. La frecuencia con que esto ocurre obliga a reducir la intensidad de los relatos: más historias; menos duraderas. Todo empieza de cero *siempre*.

Pero si la memoria colectiva es formateada a diario no es por falta de ética ni de principios, sino justamente a causa del alud de información. A menudo, los duelos colectivos despiertan reacciones de escepticismo: pensamos que lloramos la muerte de celebridades, pero todo va tan rápido que inevitablemente leemos este luto como una impostura. En verdad, la vida consiste precisamente en seguir avanzando a pesar de los que no están, pero también *en su memoria*. La velocidad acelera el sentimiento que

producen los obituarios hasta reducirlos a un simple flash. Después, todo continúa. El mito de la vida eterna a través de la obra no son más que los cinco minutos de fama warholiana pero póstumos. Vidas icónicas se extinguen y el homenaje que se les rinde consiste en unas cuantas horas de reconocimiento plural, hasta que el duelo es desplazado por otra cosa u otro duelo. La información nueva sopla y disemina la ceniza de los ausentes. Tampoco es muy diferente de la manera en que la civilización ha digerido el luto, si bien constatarlo en directo y con tal crudeza produce inevitables remordimientos: no es así como fuimos educados para la muerte.

Más allá de la extinción física, la tormenta de información que cae sobre nosotros precipita la continua desaparición de proyectos de vida: prometedoras y flamantes corporaciones viven lo que el capricho de un algoritmo les permite; productos culturales son diariamente recambiados por novedades más frescas, independientemente del valor de unos y de otras; los reconocimientos a cualquier tipo de obra, en fin, duran lo que una fiesta de cumpleaños: hoy hay globos y confeti para ti; mañana el protagonista es otro.

Por supuesto, la velocidad de internet tiñe cualquier proceso, incluso aquellos que ocurren lejos de las redes: si el periodista que trabaja en la prensa digital tiene que probar decenas de reportajes hasta que uno de ellos consigue convertirse en el eje de gravedad de la conversación, el escritor de libros debe hacer exactamente lo mismo, con la importante diferencia de que no existe vida suficiente para lanzar decenas de libros hasta que uno de ellos consigue retener la atención colectiva. Las probabilidades de ser el nuevo Stephen King o la nueva Simone de Beauvoir o el nuevo Dante son las mismas que las de fundar una empresa y ser el nuevo Steve Jobs o el nuevo Leonardo Da Vinci: tienden a cero. Aun así, a menudo intentarlo parece mejor que no hacerlo. En cierta forma, la imagen de tantos sujetos entregados a algún tipo de contribución a la civilización supone un innegable soplo de esperanza, también.

Morning routines

Entre las razones que convierten *El lobo de Wall Street* en una película especial es que, probablemente sin saberlo, Scorsese decretaba el fin de una

época: la del hombre de éxito sin control sobre sí mismo. Uno de los momentos más emblemáticos de la cinta es cuando Jordan Belfort intenta conducir un deportivo muy caro colocado de quaaludes, y su posterior accidente. En general, la imagen de Belfort drogado, luchando contra su propia inconsciencia para recuperar la razón, es bastante divertida: supuestamente debería estar disfrutando de los entretenimientos más codiciados para un hombre adulto, pero la realidad es que está siendo destruido por ellos. Este Belfort conecta con uno de los ensayos más comentados al respecto de la crisis de 2008: *La biología de la toma de riesgos*, de John Coates. La hipótesis de Coates es que las hormonas influyen poderosamente en la toma de decisiones de inversión de economistas y banqueros. Bajo esta perspectiva, si los intermediarios están en racha, sus niveles de testosterona se disparan y producen una euforia tal que infravaloran el riesgo. Según esta lectura neurocientífica, una manera de frenar desastres financieros sería nivelar la brecha de género que existe en las finanzas: «Las situaciones competitivas», recordaba *The Economist*, «no activan la respuesta de cortisol de las mujeres con tal intensidad, por lo que es menos probable que el caos del mercado altere su juicio. Llamémoslo estrategia de diversificación hormonal.»

Frente a la alterada masculinidad simiesca de los mercados financieros que representaba aquel Matthew McConaughey de los golpes en el pecho, la cocaína y los cócteles a mediodía y la masturbación como válvula de escape, Silicon Valley pareció decir *basta*. Había que recuperar el control, y la manera de hacerlo pasaba por la disciplina militar. A este respecto, las revistas y diarios económicos suelen publicar las rutinas matutinas de los grandes directivos. Ejemplos: Indra Nooyi, expresidenta de PepsiCo, afirma levantarse a las cuatro de la mañana; Bob Iger, de Disney, se despierta a las cuatro y media a leer y Jack Dorsey, de Twitter, a las cinco y media para salir a correr. Otras rutinas matutinas habituales del nuevo mundo corporativo incluyen toda clase de ejercicios –gimnasio, *running*, entrenadores personales...–, yoga y/o meditación, comida sana y, en la medida de lo posible, evitar excitantes (Arianna Huffington, fundadora del *Huffington Post*, afirma arrancar su día con un vaso de agua caliente con limón). Trabajar en proyectos personales como la escritura de libros o en otra clase de aspiraciones artísticas, así como dedicar tiempo a la formación, como por ejemplo al aprendizaje de idiomas, también figuran

entre los ritos regulares de esta nueva cultura corporativa. De Patrick Bateman, protagonista de *American Psycho*, conocíamos su amplio listado de actividades matutinas, la mayoría de ellas orientadas al cuidado del cuerpo. En la actualidad el listado de cosas que un directivo debe realizar antes de iniciar su jornada tiene como principal objetivo un sano equilibrio entre cuerpo y mente; también, claro, aumentar la productividad: de esta forma, los primeros minutos en el trabajo ya no son tiempo de calentamiento, sino que la jornada laboral empieza con un clímax que se mantiene a lo largo del día. La virilidad sobria de Silicon Valley se rebela de esta forma contra la ebriedad descontrolada de Wall Street. Escribía Arwa Mahdawi en *The Guardian*: «En los últimos años, el "desayuno de las élites" ha reemplazado las comidas de negocios. El capitalismo tardío ama los comienzos innecesariamente tempranos. Decir que puedes hacer un hueco a alguien a la hora del desayuno te hace parecer importante; solo almuerzan los perdedores.» La realidad de esta tendencia es que no es opcional, y que basta una gota de estas conductas para que todo se empape de ellas.

Hace un tiempo entrevisté al escritor Frédéric Beigbeder y a propósito de todo esto admitía: «Nosotros éramos de vodka y cocaína, cosa que a veces con nuestros amigos vemos como algo guay. Pero cuando los jóvenes nos ven es como: "Vaya gente vieja más creepy..."» En efecto, consumir vodka y cocaína ya es igual de glamouroso que hurgarse una muela en público. La obsesión contemporánea por el cuidado de cuerpo y mente (gimnasios, dietas, meditación...) a menudo suena a poco más que las puntuales actualizaciones en los hábitos de consumo de cualquier sociedad moderna, pero como muchos de los hábitos amplificados industrialmente tiene doble filo: ¿hacemos lo que hacemos porque somos víctimas de la publicidad, o también porque la aspiración a lo bello y lo bueno es una constante cultural premoderna? A su vez, la fuerza centrífuga de esta búsqueda del autocontrol físico permea en todas direcciones: el progresivo rechazo a productos como la comida basura, el alcohol o el tabaco son el indicativo de algo que supera los caprichos de una élite tecnológica o empresarial. El rechazo al alcohol o al tabaco que algunas estadísticas atribuyen a la generación Z, término con el que se alude a los nacidos entre 1994 y 2010, tampoco es un mal indicador.

Austeridad de lujo

«Siempre nos dijeron que hiciésemos dieta y mantuviéramos la línea: ocupar menos espacio, en lugar de más. Ahora levanto pesas, orgullosa de expandirme.» La abogada Lizzie O'Shea explicaba en un texto los beneficios del empoderamiento físico femenino por medio de las pesas, una práctica normalmente reservada a los hombres. De cualquier modo, es innegable que el siglo XXI ha ido transformando los ideales de belleza femeninos: apenas han pasado unos pocos años entre que Christian Salmon dedicase un libro a Kate Moss explicando por qué su figura, acusada de incitar a la anorexia, era símbolo de una época y la aparición del fenómeno Kim Kardashian, cuyo cuerpo ha sido esculpido durante largas horas de gimnasio. Mientras que las supermodelos de los años noventa se consumían a sí mismas, Kardashian ha contribuido a que siluetas aparentemente imposibles se conviertan en tendencia global. Entretanto, la fascinación masculina por el sacrificio físico y la idea de la carrera de larga distancia ha convertido el atletismo en una práctica de moda, acercando la anatomía de los hombres a formas ágiles y delgadas. Correr es uno de los ejercicios que más calorías consume; el cuerpo del corredor, frente a la mujer que se expande, se contrae. También esta es una nueva forma de entender la masculinidad. Si históricamente el cuerpo masculino grande expresaba la idea de protección a la mujer frente a otros hombres, en nuestro tiempo el cuerpo masculino menudo también opera como un sinónimo de seguridad y declaración de intenciones: *no soy una amenaza física; no abusaré de ti*.

Desde la *invención* del Tour de Francia a comienzos del siglo XX por varios editores de periódico convencidos de que las ventas de ejemplares aumentarían a costa de –en palabras del periodista Ander Izagirre– «aquella historia de grandes héroes pasándolas putas», la vuelta ciclista francesa se instaló en el imaginario popular como una de las pruebas deportivas más carismáticas, nobles e inspiradoras. Frente a estrellas multimillonarias del fútbol o el baloncesto, los esforzados ciclistas ofrecían al espectador una lección de tenacidad, sacrificio y humildad; ellos encarnaban un admirable y encantador catolicismo moral deportivo.

En los últimos años, esos valores de humildad, sacrificio y tenacidad se han desplazado a otro deporte de resistencia alrededor del cual se ha levantado un importante negocio y una comunidad extraordinariamente

leal: el atletismo, reempaquetado comercialmente como *running*. Sin ser una actividad restringida únicamente a los hombres, su desarrollo como nicho de mercado y su carácter de rito en la cultura corporativa sí que se origina a partir de un imaginario profundamente masculino. A diferencia del ciclismo, correr solía trasladarse a una experiencia audiovisual por lo general aburrida hasta que alguien descubrió el formato adecuado: los documentales, con los cuales se amplificaron comercialmente sus posibilidades.

Marcas como Salomon, especializada originalmente en artículos para deportes de montaña, supieron explotar el interés por las historias de los atletas de resistencia. De esta forma, piezas audiovisuales que combinaban paisajes espectaculares tomados por drones y testimonios místicos e inspiradores acerca de la libertad de correr crearon una nueva manera de entender el deporte, a medio camino entre un sofisticado espectáculo de telerrealidad y la típica retransmisión de atletismo. Otro detalle importante es que estas historias de corredores no gustaban tanto por la competición entre rivales sino por la experiencia singular e individual que narraban. Frente a las competiciones por equipos, aquí la lucha era de uno contra sí mismo y sus límites. ¿Qué clase de deporte es subir al Everest dos veces en menos de una semana, como hizo Kilian Jornet? El corredor de montaña es el mejor compitiendo contra sí mismo en su propia especialidad. Algo así como un reto olímpico cruzado con una nueva entrada para *El libro Guinness de los récords*.

A los veintiún años, Kilian Jornet lo tenía todo: todas las carreras que se había propuesto las había ganado. Anímicamente pulverizado por la fama mundial que había adquirido, el corredor entró en una especie de angustia vital que le llevó a repensar su carrera en busca de nuevos propósitos. La ética de Jornet, por lo demás, sintoniza con el mito de la travesía del desierto y la responsabilidad individual: «Ahora voy a una cumbre y puedo asumir más o menos riesgos, pero soy consciente de que el responsable soy yo, que he tomado la decisión», ha explicado. «Vivimos en una sociedad donde nadie piensa en el riesgo y siempre se intenta que las responsabilidades sean de un tercero.» La mezcla de milagro genético y continua superación personal en un entorno místico y romántico de montaña *(El caminante sobre el mar de nubes* de Friedrich) convierten a

Jornet en un fetiche espiritual clave en nuestros días: talento y trabajo; los pies en el suelo y la capacidad de levitar; sufrimiento y trascendencia.

En 2017, el deportista *amateur* de ultradistancia y youtuber Valentí Sanjuán se propuso un reto: realizar diez *ironmans* en diez días consecutivos, una aventura que mantuvo en vilo a decenas de miles de aficionados al atletismo: ¿lo conseguiría? Cada una de aquellas jornadas implicaba 3,86 kilómetros de natación, 180 kilómetros en bicicleta y 42 kilómetros corriendo. Los enemigos del atletismo como moda encontrarían en Sanjuán un blanco perfecto que abatir. Lo que hace es fácil de afear si se tiene en cuenta el discurso que lo sostiene: sí, su mensaje evoca a la autoayuda de aeropuerto; sí, su figura es un emblema de la mercantilización del deporte; sí, lo que hace encaja como un guante con los valores de esa nueva clase dominante que viene de Silicon Valley; y sí, sus palabras son las que inspiran a algunos incautos que se inician en el deporte de resistencia sin atender antes a consideraciones médicas. Sin embargo, utilizar todos estos argumentos para deslegitimar al deportista es como tratar de demoler la música o el cine popular por su facturación: hay que ser también un poco impostor para no conmoverse de verdad ante el testimonio de un sujeto que suma una carrera de 420 kilómetros a pie y 1.800 en bici en diez días.

Como una droga, el deporte es adictivo; y, como una droga, el consumo de deporte exige dosis progresivamente mayores. A diferencia de una droga, evidentemente el deporte desencadena un efecto positivo en el consumidor a largo plazo. Si la droga es la mercancía definitiva, el deporte –una droga que no exige clandestinidad– es la mejor de las mercancías: una experiencia positiva y trascendental que exige una gran voluntad, pero que al mismo tiempo es profundamente adictiva. Practicar deporte de resistencia conduce inevitablemente a explorar los límites propios y superarlos. Sencillamente, no existe otra manera de afrontarlo: las filosofías deportivas que rigen a un empresario tecnológico y a un deportista profesional de la antigua Unión Soviética son idénticas. *Hazlo mejor*. Correr irónicamente no es posible. Por eso, el mensaje de los diez *ironmans* de Sanjuán es como el de un texto religioso: verdades sencillas pero irrevocables.

Para los aficionados al deporte, y en particular al atletismo, el principal obstáculo físico y psicológico es la relatividad del tiempo: diez minutos de carrera para alguien que no ha entrenado nunca son una agonía inasumible,

como el náufrago que no aguanta más a flote y se entrega al mar a morir. Aun así, incluso para alguien en buena forma, dos horas de carrera al trote –aproximadamente medio maratónpesan cien veces más en el cuerpo que dos horas de vida normal. En carrera, cada minuto percute sobre decenas de huesos y músculos; por eso, el objetivo del entrenamiento no es otro que sentir el tiempo de carrera tan liviano como el tiempo de la vida. Y he aquí una de las razones por las que el *ironman* nos fascina: la capacidad de dedicar prácticamente un día entero al deporte es el don codiciado de cualquier aficionado, pero también de cualquier profesional.

Hasta hace no mucho, el maratón se consideraba una de las pruebas físicas más duras del mundo. Poco más podía añadirse a aquella historia que Heródoto contó de Filípides unos cuatro siglos antes de Cristo. Pero no. La carrera de los 42 kilómetros solo era el comienzo de algo mucho más grande. Mientras distintos patrocinadores se vuelcan en reducir la marca del maratón por debajo de las dos horas, reto superado por primera vez por el corredor Eliud Kipchoge en un circuito exclusivamente dedicado a ello, la sucesión de duras pruebas deportivas –del ultratrail del Montblanc al maratón del Everest– es inacabable. El reto de Sanjuán era, en este sentido, un signo inequívoco de los tiempos, pero también de la historia de la humanidad: ¿se puede aumentar exponencialmente el rendimiento incluso si lo que se explota es un recurso –el cuerpo– que ya parece haber encontrado sus límites? *Se puede*.

Se puede, pero entraña un riesgo mortal.

Entraña un riesgo mortal, pero los buenos resultados proporcionan una paz duradera.

Fundar una empresa, correr maratones u ocupar un espacio en los libros de historia de cualquier disciplina es algo que parece dividir a los hombres en dos tipos: aquellos que leen el mundo con un prisma de escepticismo, crítica o ironía; y los que no. A menudo tratamos de hallar en quienes se entregan por completo a este tipo de causas cierta falta de complejidad intelectual, o cierto fanatismo, o las consecuencias de alguna clase de lobotomía, o simple y llana inconsciencia política. La realidad es que uno puede afrontar una gesta heroica con una estupidez superlativa, pero también con una pureza deslumbrante. Para aquellos que no estamos obsesionados con subir himalayas, comprobar que no hay agenda oculta detrás de los que sí lo hacen es algo inexplicable, lleno de misterios.

4. CHULERÍA

La ideología del rap

En una visita a la exposición *L'un et l'autre*, comisariada por Kader Attia y Jean-Jacques Lebel en el Palais de Tokyo de París, vi un mensaje en la pared que me llamó la atención. En francés e inglés, el texto decía: «La libertad siempre es de aquel que piensa distinto.» La cita pertenece a *La revolución rusa* de Rosa Luxemburg y lo encantador de aquellas palabras es que podían haber sido perfectamente pronunciadas por cualquier gurú del mundo corporativo. Los paralelismos con el *discurso de Stanford* son evidentes: la libertad; pensar distinto... Dependiendo del marco, desprenden un aire tan revolucionario como liberal. Sin ningún tipo de contradicción, la misma idea puede servir a una utopía política y a su antagonista.

Lo mismo sucede con el hip hop, cuya historia es la de un género musical en cuyas entrañas se da tanto la voluntad de destruir el sistema como de escapar de sus injusticias de la única forma posible: sobreviviéndolo; en consecuencia, perpetuándolo. Siendo como es un género marcadamente masculino, la virilidad que propone acepta la guerra contra el mundo y contra uno mismo como único escenario posible de supervivencia. Quizá por eso la firma de medición y análisis de datos Nielsen confirmaba en el año 2017 que el género musical dominante en Estados Unidos era ya, al fin, el hip hop: siete de los diez álbumes más escuchados pertenecían a este género. ¿Qué había pasado para que una música nacida en los márgenes de la sociedad estadounidense, ampliamente rechazada por su contenido violento, de pronto hubiese conquistado el núcleo de la industria musical? Capitalismo y hip hop también estaban hechos el uno para el otro.

1994 es el año de publicación del que es considerado como el mejor y más emblemático álbum de rap de todos los tiempos: *Illmatic*, de Nasir Jones (Nas). *Time is Illmatic*, el documental sobre su historia estrenado en 2014, en el vigésimo aniversario del disco, profundiza en algunos de los condicionantes que lo hicieron posible, como por ejemplo el clima de violencia extrema que dominaba el área de Queens por la omnipresencia del crack, o el hecho de que el traslado de la familia de Nas a las viviendas públicas de Queensbridge obligase al rapero a acudir a un sistema educativo

que le expulsaba, y que en realidad era peor que el de sus padres, lo que para estos, evidentemente, resultaba una experiencia profundamente dolorosa. *Illmatic* bebe de todo eso y se despliega como un viaje a los infiernos recorrido por una galería de elegantes texturas jazzísticas y la energía de una película de mafiosos en Nueva York. «N.Y. State of Mind», quizá la canción más icónica del disco, habla de vender droga, de armas, de chulería, de lujo, de no bajar nunca la guardia. *«I never sleep, 'cause sleep is the cousin of death...»* Los barrios populares como reflejo del mercado financiero.

En *Illmatic* hay hueco para ese chorro de buenas vibraciones que es «The World Is Yours» *(«Whose world is this? / (The world is yours, the world is yours)»)*; y también para recordar a quienes acabaron en la cárcel: «One Love», otro *track* del disco, adopta forma de carta al amigo entre rejas. Nas cuenta cómo sigue la vida fuera de la cárcel y felicita al destinatario por su paternidad. Canta: «Le dije [a tu chica] que viniera a verte, pero se puso echa una furia.» Q-Tip, productor del *track*, explica el trasfondo de la canción: la lacra de la sobrepoblación negra en las prisiones estadounidenses. «Encarcelan y castran su masculinidad, su identidad y su espíritu», dice Q-Tip. «El sistema penitenciario también destruye la unión, el amor y la familia.» Pocos espacios menos favorables a la fraternidad y la sororidad que aquellos cuya única filosofía de vida es el sálvese quien pueda.

Al final del documental, el rapero resume su visión de las cosas. «Para mí», dice Nas, «siempre ha sido algo como: "Así es la vida, sigue empujando."»

Sigue empujando.

En los últimos años asistimos a la evolución de un discurso cada vez más escéptico hacia la meritocracia y el emprendimiento, precisamente porque la mayoría de sus defensores proceden de entornos sobradamente acolchados y acomodados, y en el fondo la práctica totalidad de estos relatos no dejan de ser coartadas con que endurecer contextos sociales. ¿Entonces qué ocurre cuando ese «sigue empujando» no es pronunciado por ningún Fondo Monetario Internacional, sino por alguien que conoce bien las consecuencias del racismo institucional? Quizá el problema de fondo radica en la originalidad, honestidad y autenticidad de quien pronuncia estos mensajes. Dicho de otro modo: la meritocracia no es una mala idea,

pero su utilización oportunista por parte de personas cuya trayectoria no es precisamente meritocrática sí es aborrecible. Lo mismo ocurre con la automotivación y el empoderamiento.

La habilidad de la literatura de autoayuda corporativa es motivar en la dirección equivocada. Es el *fast food* de la filosofía: la estimulación que perpetúa la injusticia. *Tú puedes* ¿qué? ¿Trabajar dieciocho horas a cambio de reproducir la miseria? ¿Estar orgullosa de ser mujer con unas condiciones laborales que perpetúan la brecha de género? ¿Reproducir unas condiciones de vida invivibles? A su vez, la automotivación es la base de todo, incluido cualquier proyecto revolucionario: nadie escribe libros como *El Capital* sin un mínimo de automotivación. Ese es el filo múltiple del género que nos ocupa: Nas cantando que el mundo es tuyo desde Queensbridge, «out for dead presidents to represent me» es *a)* una invitación a emprender un proyecto revolucionario, *b)* la clase de cosa que un agente de bolsa de principios anarcocapitalistas se pondría en los auriculares de camino al trabajo, o *c)* quizá solo un mantra anestesiante, opio para el pueblo. También las tres cosas a la vez.

Hace tiempo mantuve una conversación con Rachid Santaki, un escritor cuya obra gira alrededor de la *banlieue* y es especialmente conocido por sus *dictados populares*, que congregan a cientos de personas. Le dije que una de las cosas que más me había llamado la atención leyendo sobre él era su reivindicación del concepto de emprendedor. Santaki dijo algo así como que emprender estaba bien; iniciar proyectos nuevos estaba bien; lo que no estaba bien era aplicar políticas que desprotegieran a las clases populares en beneficio de las élites, como había pasado con la implantación de Uber en Francia, donde las condiciones laborales de los conductores habían menguado progresivamente. Eso, decía Santaki, tiene otro nombre: capitalismo clientelar. Y es gangrenoso.

«Vegan Pussy»

En el año 2000 vio la luz una de las últimas obras maestras del hip hop político, *Let's Get Free,* álbum de los raperos neoyorquinos Dead Prez. El clip de «Hip-Hop», la pieza central del disco y el tema más popular del grupo, está rodado con una firme intención contrapropagandística al

alternar imágenes de entrenamientos en una especie de gimnasio de artes marciales y planos de manifestaciones y mensajes escritos en un tipo de letra inspirado en la cartelería soviética. Leemos cosas como que «sin un ejército popular, el pueblo no tiene nada». También: «Domínate a ti mismo. Coordinación. Foco. Control. Agilidad. Ritmo. Tiempo. Fuerza. Poder. Sentido común en defensa propia.» Y finalmente: «Juntas las hormigas, conquistaremos al elefante. Liberémonos.»

Como tantos otros temas del grupo, la canción forma parte de una constelación de mensajes que dan forma a un pensamiento crítico y autoconsciente, una filosofía de vida frugal, sana y al margen de los ciclos del consumismo; también propugnan un cuerpo preparado para la lucha. Hacer la revolución implica poner el cuerpo –ante las fuerzas del Estado, ante dispositivos policiales...– y la única forma de asegurar un cara a cara mínimamente equilibrado implica largas horas de gimnasio. Listos para la guerra. La máxima latina *mens sana in corpore sano* pasada por los principios del *black power* es la base de otro de sus videoclips, «Malcolm Garvey Huey», donde los raperos aparecen cantando frente a la librería Black Star de Harlem mientras leen títulos como la biografía de Malcolm X y hacen dominadas y flexiones con admirable y cautivadora facilidad.

Los fundamentos éticos para una vida revolucionaria de Dead Prez concluyen con otro principio inquebrantable: el veganismo. «No como carne», canta el grupo en «Be Healthy», «ni lácteos, ni dulces; solo verdura, fruta fresca y trigo integral.» Evidentemente, hay algo bello en el hecho de que un grupo de músicos que se jacta de beber ocho vasos de agua al día y zumo de naranja represente un riesgo real para el *statu quo*.

De hecho, se suele caricaturizar a los militantes del veganismo como un montón de *snowflakes* que se relamen con insípidas recetas de inspiración hippie, lejos del imaginario de la caza y la virilidad. El rapero sueco Promoe, otra leyenda del hip hop político, se sirvió de este lugar común para hacer jiu-jitsu con él en su canción «Vegan Pussy». Dice al principio: «Dame ese mango rojo verde amarillo que chorrea zumo / pela la piel despacito, déjame que lo abra en dos / Aparta la joya mientras me agarra la herramienta / [...] Toda mi barba pringada de sirope de arce.» Y versos después: «Soy un *Vegan Pussy* al que le encanta ese *vegan... pussy.* / Yo no soy jamaicano, a la mierda, yo estoy comiendo *pussy.»*

El single se publicó en soporte digital con una colorida carátula en la que

Promoe aparece dibujado como un simpático gatito. El objetivo de la canción está claro: poner de manifiesto el vigor sexual y la lascivia juguetona de los heteros veganos; combatir el mito de la carne como producto portador de virilidad. En realidad, gran parte del imaginario de Promoe, a quien sus infinitas rastas rubias le confieren una muy característica imagen, consiste en un profundo replanteamiento de la masculinidad. En la portada de su primer álbum, por ejemplo, el cantante aparece en un mural transformado en una especie de Rasputín; el título del disco, de nuevo, en un tipo de letra de cartelería soviética: *Government Music*. Subtexto: arreglarse el pelo en rastas no te convierte en un hippie flácido; quizá seas todo lo contrario.

Con una filosofía bastante alineada con la de Dead Prez, Promoe tituló su segundo álbum *The Long Distance Runner* («El corredor de larga distancia»). La pieza central del disco cuenta cómo un problema con la policía le empujó a tomar la decisión de dejar el alcohol, «porque cuando empiezo a beber es cuando dejo de pensar». Y contra el alcohol, ejercicio. «Como un atleta», canta, «un corredor de larga distancia / sobre la pista encuentro la primavera, el otoño, el invierno y el verano. / Me atacan, pero eso me hace más fuerte.» Otra vez, principios éticos cuyo sentido cambia por completo en función del emisor: *lo que no te mata te hace más fuerte* es la clase de mensaje que lo mismo sirve para perpetuar la dominación como, en el caso de Promoe, para llevar una vida revolucionaria en un mundo aparentemente libre, donde los abusos policiales están a la orden del día. «Ni alcohol», dice Promoe al final de la canción, «ni hierba, ni cigarrillos, ni éxtasis, ni leche, ni queso, ni huevos, ni carne; solo paz y meditación, lentejas rojas, garbanzos; hacer deporte, dormir bien; mucho sol, brisa ligera.» Eso es todo.

Otro himno, esta vez al margen del rap: «Soy una persona como tú / Pero tengo cosas mejores que hacer / Que estar ahí y joderme la cabeza / Echando el rato con los muertos vivientes / Esnifando mierda blanca / Desmayándome en los conciertos / Yo es que ni pienso en el *speed* / Es algo que no necesito.» Son los primeros versos de una canción de Minor Threat que en 1984 dio origen a un movimiento llamado como el *track*: los Straight Edge. Punk abstemio contra punk yonqui. De pronto, la contracultura ya no es ponerse hasta arriba sino al revés: rechazar las drogas. Lo verdaderamente valiente es eso. ¿Qué hay entonces más viril que

una panda de punks borrachos? Efectivamente, una panda de punks sobrios que recogen el testigo del anarquismo que rechaza el alcohol porque es la anestesia con que el sistema anula a las clases subalternas. O, como recordaba el escritor Víctor Parkas en una crónica sobre su primer año de vida adulta abstemia, «la cara B de la Guerra Civil española tiene a milicianos expropiando tierras vinícolas que no saben cómo explotar, productoras anarquistas generando películas aleccionadoras como *La última*, o militantes de CNT destrozando tabernas en Lleida [...]. Pese a que hayan intentado convencerte de lo contrario, con un refresco 0,0 puedes estar más cerca de esa tradición que con un kalimotxo rebajado a base de grosella».

El periodista Michael Azerrad explica que la X que identifica al movimiento Straight Edge apareció durante una gira de Teen Idles por la Costa Oeste de Estados Unidos. Al parecer, el responsable de una sala se dio cuenta de que los integrantes de la banda eran menores, por lo que marcó sus manos con una X para que nadie les sirviera alcohol. A continuación la banda sugirió este método a los dueños de otros locales para permitir que los menores entrasen. A mediados de los noventa, el movimiento Straight Edge incluyó en sus principios las causas ecologistas y animalistas, sin renunciar en ningún momento a su estética dura. De aquella ola surgieron grupos como Vegan Reich: «Si nos llaman fascistas veganos», explicaba el líder del grupo, «nosotros nos llamaremos Vegan Reich.»

Aunque técnicamente es una obviedad, culturalmente no lo es tanto: hay más virilidad en un cuerpo sobrio que en uno ebrio. Pero también hay más virilidad en un cuerpo vegano, formado y *militarizado* que en otro devorado por el colesterol y las grasas animales. Hay más virilidad –convienen todos estos nombres– en la resistencia que en la trampa del consumismo. Y, en el fondo, la masculinidad como reclamo de un estilo de vida alternativo. Funciona.

Anatomía del rap

El país de la comida basura ha alumbrado a un montón de raperos gordos: Raekwon, Vinnie Paz, Fat Joe... Pero, por encima de todos, el gran artista gordo de hip hop siempre ha sido Notorious B.I.G., quintaesencia del

género en la Costa Este, eterno adversario de 2Pac y fallecido a la edad de veinticuatro años en un tiroteo aparentemente orquestado como venganza por la muerte de su rival. En aquella oposición, 2Pac era el cuerpo apuesto: de él circulan imágenes con el torso desnudo, luciendo tatuajes y abdominales. Notorious B.I.G., en cambio, era orgullosamente gordo. Gordo como es el gato gordo de un líder del hampa, como una pirámide de bolas de helado o como un rey; como un rey gordo que ha trascendido un cuerpo que no necesita porque su séquito se ocupa de todo el trabajo físico. 2Pac se fotografiaba con una bandana en la cabeza; Notorious B.I.G., con una corona de diamantes. Un rey no tiene que cuidarse, no tiene que seducir porque es eso: el rey. El cuerpo de 2Pac era atlético; el de Notorious B.I.G., un tanque, la pared de hormigón que descompone el chasis de los vehículos que impactan contra él, una mole a prueba de balas... O casi. La ropa ancha de los cantantes de rap, se dice, tiene su origen en las prendas carcelarias que se caen, pero también es sinónimo de dominio: cuanto mayor es tu ropa, más espacio ocupas. Un cuerpo como el de Notorious B.I.G., que además se cubre a conciencia con ropa holgada, es la definición de *manspreading,* el hombre que se expande, que se extiende gelatinosamente en todas direcciones, ocupando el lugar reservado a otras personas. Masculinidad XXL, felizmente fofa.

En un artículo titulado «Más guapos pero más tristes: así modela el fútbol al hombre», el periodista Ignacio Pato traza una historia del deporte a través de las transformaciones anatómicas de sus estrellas, en un viaje que culmina con un perfeccionamiento físico y una especie de robotización de un cuerpo sin alma; en cierta forma apagado, pero extremadamente eficaz. En los años sesenta, por ejemplo, era normal fumar antes del partido, después o durante el descanso. Recuerda Pato en su texto que «Jack Charlton, campeón del Mundial 66, fumaba hasta entrenando», una laxitud de costumbres completamente inimaginable hoy. En los ochenta, los clubes empezaron a recibir inversión publicitaria a gran escala, lo que significó que los jugadores ya no eran solo jugadores, sino símbolos. Una década más tarde, en los noventa, debutó Beckham, el futbolista «que lo cambió todo», probablemente mejor publicitario que deportista. Desde entonces, la aceleración del futbolista como marca personal ha sido imparable. Muy lejos quedan ya los michelines de Maradona perceptibles bajo la camiseta

de la selección argentina del 86 cuando marcó el gol del siglo. Con el rap, igual.

En el año 2003 se publicó «In Da Club», tema que llevó el género del *gangsta rap* a lo más alto de las listas de *Billboard*. El álbum donde aparece es *Get Rich or Die Tryin',* («Hazte rico o muere en el intento»), uno de esos momentos en que los caminos del rap y el capitalismo se cruzan otra vez, encantados de haberse conocido. Argumento del videoclip: en un hipotético «centro secreto de desarrollo de artistas» –espacio representado como si fuera uno de esos centros de investigación de la CIA escondidos en el desierto de Nevada–, unos investigadores dan vida a 50 Cent, en lo que se entiende como un ejercicio de autorrepresentación irónica y sin ambages de un producto de radiofórmula. 50 Cent ha venido aquí a ganar dinero y hará lo necesario para conseguirlo. El videoclip muestra dos planos temporales: en uno, el rapero se somete a distintos tipos de ejercicio físico mientras los médicos comprueban que sus constantes vitales son correctas; en el otro, 50 Cent está en el club, bebiendo, con chicas, pasando el rato, chuleando. Es un mensaje firme de la industria: *se acabaron los Notorious B.I.G., para ganar dinero de verdad en el rap hay que ser una superestrella, y para ser una superestrella hay que ponerse en forma.* De hecho, tampoco vale solo con estar en forma, también hay que divertirse. Lo que significa que por la mañana hay que fichar en el gimnasio y por la noche hay que ir de fiesta. Como Nas, la ciudad nunca duerme; el individuo tampoco. No es algo que valga solo para la industria musical, sino que se trata de un estilo de vida que poco a poco se ha ido popularizando en el mundo corporativo, y en general se entiende como un pacto de mínimos de la masculinidad: ejercitarse y beber son dos cosas que un hombre debe saber hacer *en grandes cantidades*.

Casi una década después de *Get Rich or Die Tryin'* el rapero Wiz Khalifa publicó la canción «Work Hard, Play Hard» («Trabaja duro, juega duro»), uno de los mantras del nuevo capitalismo tecnológico. La filosofía de Khalifa se parece bastante al clip de 50 Cent: *el éxito no aparece solo, muévete y pásatelo bien*.

Ostentación, chulería, relojes de oro, éxito, etcétera. El mismo fondo; distinta forma. Khalifa ni es gordo como Notorious ni esculpido en un gimnasio como 50 Cent. De algún modo, su imagen anticipaba una nueva ola de raperos que ya no querían ser armarios, sino que se conformaban con

sus cuerpos enjutos, menos imponentes, pero más ágiles. Virilidad transformada. Es como pasar líquido de un recipiente grueso a otro más largo y fino. Las esencias no cambian.

Con veintiún años, Mohamed Sylla estaba probablemente muriéndose de asco como trabajador de una pizzería cualquiera de París. Entonces le vino a la cabeza un nuevo género musical, el afrotrap, una mezcla de sonidos africanos cruzados con trap: siendo el trap una etiqueta que si bien ha terminado convertida en un comodín para designar un nicho de mercado nebuloso –como en su momento ocurrió con lo hípster–, lo cierto es que también alude a una época del rap en que el género ya ha pasado a ser otra cosa. Bajo el nombre artístico de MHD, sus primeros sencillos aparecieron en 2015. Con ellos obtuvo un gran éxito en YouTube. Un año más tarde llegaría su primer disco, *Afrotrap*, y de ahí entró en el circuito mundial de festivales, que le llevaron a Coachella, meca elitista de la cultura moderna. De padre guineano y madre senegalesa, las influencias de MHD están en África y en Europa. Eso significa que su imaginario ya no son las anatomías de la NBA del hip hop estadounidense, sino el fútbol callejero y los grandes equipos europeos. Entre sus primeros éxitos está «Afro Trap, Part. 3 (Champions League)», cuyo videoclip está protagonizado por un montón de chavales de veintipocos años y algunos niños. Visten equipaciones de fútbol y todos tienen un aspecto aniñado. No son boxeadores ni grandes figuras musculadas, pero sí son la clase de gente que en cualquier ciudad europea los turistas evitan por miedo a posibles hurtos, aun cuando solo sean un puñado de chicos a los que les gusta la música y el fútbol. Ellos son la calle, pero son otra calle.

Durante la práctica totalidad de la historia del rap, *tener calle* significaba estar conectado solo con el barrio. Ya no. El gueto ya no significa lo mismo, sino que está conectado al resto del mundo vía internet, y eso significa que puedes estar en el parque de toda la vida pero viendo vídeos de YouTube y admirando las redes de tus ídolos o de marcas de lujo. Gracias a esto nombres como MHD, lejos de los despachos de las megacorporaciones estadounidenses del entretenimiento, suenan en todo el planeta. La meritocracia son decenas de millones de reproducciones en YouTube e imitadores de tu música en todas partes, al margen de los circuitos tradicionales de la industria. Doble rasero de conceptos, otra vez: despreciamos a los políticos dando lecciones de meritocracia, pero la

meritocracia existe, pero –doble adversativa– la meritocracia es la excepción y no la norma (Margaret Thatcher venía de clase humilde, pero la mayoría de las mujeres de clase humilde tienen que resignarse a sufrir las consecuencias de políticas verticalmente dirigidas desde arriba y contra ellas). *Pero* –última adversativa– el sueño de las clases trabajadoras sigue siendo la meritocracia: trabajar y prosperar. Si no es la única vía legítima, al menos sí es la que más satisfacción produce: colgar el delantal de la pizzería y viajar por el mundo haciendo lo que quieres y lo que mejor sabes hacer.

«Bravo», otro de los éxitos de MHD, es una celebración de todo esto. Rodeado de niños de barrio que llevan camisetas de marcas caras (Hugo Boss, Hood By Air...), Mohamed canta: «Bravo / mamá me ha dicho "bravo, hijo mío" / Bravo / Los mayores del barrio me han dicho "bravo".» Para MHD, el éxito no es la ostentación vulgar del rap, sino la confirmación de que eres un orgullo para tu familia. Y en efecto, se trata de un orgullo que va acompañado de lujos, de yates y de marcas caras que te regalan cosas, pero ¿qué es todo eso comparado con el hecho de estar en compañía de la gente que quieres, y que tu madre te diga que está orgullosa de ti?, ¿qué es cualquier cosa material frente al hecho de haber saltado con pértiga el monopolio de la cultura anglosajona mediante una orgullosa reivindicación de tus raíces afrodescendientes? «Me han dicho», canta MHD, «que el príncipe ya es rey, sí / Bravo, el príncipe ya es rey.» Semejante realeza, sin embargo, no es la realeza de B.I.G.; es la sangre azul que comparten todos los miembros de cualquier clan, una nobleza mucho más valiosa que cualquier aristocracia de cetro y diamantes. No es fácil encontrar semejante reserva de pureza, belleza y esperanza; extraordinaria inocencia de sentimiento.

La flecha que atraviesa las masculinidades de Notorious B.I.G., 50 Cent y MHD avanza en una dirección muy marcada: agilizar la masculinidad, *sin renunciar a ella*. Es posible que el volumen que las respectivas masculinidades ocupan sea cada vez menor, pero el espacio simbólico no cambia: si esto fuera un videojuego de peleas, los tres nombres mencionados contarían con habilidades físicas diferenciadas: resistencia, fuerza y velocidad, una especie de piedrapapel-tijera donde no hay un vencedor claro, y donde cada uno cuenta con una virtud sobrenatural y un talón de Aquiles.

En esa narrativa de la masculinidad urbana ha surgido en los últimos años un contrapunto llamativo que establece los límites de esa progresiva ligereza del cuerpo: el rap LGTBIQ, género en el que destacan nombres como Mykki Blanco, Le1f o Saul Williams, este último a caballo entre la música, el *spoken word* y la poesía. Basta un visionado del videoclip de «Wut», una de las canciones más populares del género, firmada por Le1f, para constatar las fronteras entre la masculinidad hetero y la *queer*: el cuerpo del músico estadounidense es ya *demasiado* ligero para cualquier criterio cis. Le1f hace *twerking* y *voguing* y baila con partes de su cuerpo que para la mayoría de los artistas masculinos de rap carecen de movilidad. La coreografía y la dirección de arte son extraordinarias. La suya es una ligereza cuya utilidad no es la batalla, sino la diversión. Una diversión presuntamente *afeminada*. Que los caucásicos envidian la facilidad para el baile de los hombres crecidos en culturas latinas, africanas o afrodescendientes es un lugar común; en consecuencia, la performance de un hombre joven, racializado y LGTBIQ como Le1f es algo tan inalcanzable como liberador para los parámetros cishetero occidentales, educados bajo el principio de la contención emocional y corporal. Por la misma razón, ningún varón que no sea un integrista de la heterosexualidad negará el poder de atracción de alguien como Le1f: no es posible no apreciar su aura. De lo que no cabe duda tampoco es que la masculinidad de nombres como Le1f o Mykki Blanco parece mucho más divertida que todas las demás, siempre alerta y en guardia en una guerra contra no se sabe muy bien qué.

Probablemente influido por la estética del rap *queer*, el músico francés Lomepal publicó su álbum *Flip* con una llamativa portada, donde aparece sobre un fondo rosa con pendientes, rímel, pelo largo, camisa de flores y *barba*: más mujer que hombre, pero inequívocamente hombre, *aún*. En «Pommade», primer single del disco, desplegaba una música que seguía sonando furiosa, pero lo hacía travestido, aplicándose carmín en los labios. La estética de los raperos *queer* ya no jugaba en una liga aparte, sino que se mezclaba sin problemas con las corrientes de siempre. Dos años más tarde, Lomepal intervenía en una canción titulada «88 %» con el músico Katerine, donde el estribillo encerraba una crítica al sistema de la diferencia sexual, popularizando en la cultura *mainstream* algunos presupuestos esenciales de la teoría *queer*: «Yo me siento hetero / yo me siento homo / Cuando yo soy

cien por ciento / Yo me siento vivo / Cien por cien femenino / Cien por cien masculino / Cien por cien homófobo (¡fuera!) / Cien por cien homo.»

Parecer más mujer que hombre ya no tenía por qué implicar ausencia de masculinidad, sino que la masculinidad empezaba a ser menos obvia, o por lo menos era una masculinidad más lúdica, inclinada a jugar con esa idea de la suma cero: Kanye West, probablemente la figura más influyente del hip hop en lo que va de siglo XXI, no ha dejado de hacer crecer su personaje sobre una bipolaridad en la que aparentemente, asegura él, se cimenta su genio. Es decir, frente al lugar común machista de la mujer débil a causa de su constitución química, Kanye positivaba la ciclotimia en la masculinidad en un gesto que a decir verdad tampoco se sabe bien si lo que hacía era contribuir a la desestigmatización de los cambios de humor, o bien desestigmatizaba los cambios de humor solo en los hombres. Y de la misma forma que ningún coetáneo asociaría a un hombre que cruza las piernas al sentarse con una presunta orientación homosexual, aplicarse maquillaje y ponerse ropa de mujer no es ya indicativo de nada, salvo de una cosa: las líneas que distinguen los géneros se vuelven borrosas, incluso en espacios profundamente normativos como el rap.

Acelera hasta reventar

En el rap siempre ha existido una distinción entre los músicos de *fondo* y los de *forma*. Los primeros brillan por la profundidad de sus letras, sus habilidades literarias y el compromiso político; los segundos, esencialmente, por el efecto causado: disertando sobre la nada, ensayando casi siempre una performance de la masculinidad agresiva, fluyen y elevan la autoestima del oyente. En los noventa, con la primera gran generación de artistas de rap españoles, 7 Notas 7 Colores se convirtió en el líder indiscutible de ese hip hop puramente formal. A lo largo de su discografía, la historia que contaba Mucho Muchacho, líder del grupo, era la narración estándar del género: un chico de barrio que ha crecido en condiciones relativamente adversas y se busca la vida como puede.

Hay droga, hay chulería y hay negocios ilegales. 7 Notas 7 Colores ha dejado canciones como «Hacer dinero», «Billetes en la cartera» y «Nikes nuevas», donde hablaba de cosas como ascender en la escala social («gano

en un show lo que mi papá en un año») o del simple y puro placer del consumismo: «Soy un chico malo, nena ponme a prueba / Mú está en el micrófono, con Nikes nuevas»... Pero a finales de la primera década de los 2000 el *crash* golpeó tan fuerte el ánimo de la población que difícilmente podía encajar canciones así. Temporalmente, la crisis del capitalismo echó a un lado la ostentación y la codicia. Los plomos del ascensor social estaban fundidos y los jóvenes ya no podían tener fantasías consumistas. Entonces el capitalismo callejero volvió y lo hizo con más fuerza que nunca: el testigo de los raperos altivos pasó a un género nuevo, que de pronto expulsó a los oyentes del hip hop de la historia viva de la cultura, convirtiendo el género en algo así como un documento con el que entender la música del pasado, que una vez fue contracultura pero ya no, como en su día ocurrió con el jazz. A nadie le da miedo un músico de jazz, como a nadie parece darle miedo ya un músico de rap. Prueba del descaro del que hacía gala esta nueva hornada de músicos urbanos son las declaraciones de Young Thug cuando en la alfombra roja de los BET Hip Hop Awards le preguntaron su opinión sobre los acontecimientos de Ferguson, después de que Michael Brown, de dieciocho años, muriese tiroteado por un agente de policía, y de que el incidente desencadenase una serie de protestas a escala nacional: «Dejemos esto en manos de la ley», dijo el músico de Atlanta. «Nosotros nos estamos divirtiendo, tenemos joyas, estamos ganando dinero. Esto es lo que hacemos. El lugar del artista no está en hablar de temas sociales.» La corriente del trap llegó a España amplificando, otra vez, los instintos más avariciosos en la música urbana: si en algún momento el rap fue definido como la CNN de los barrios, el trap podría definirse a su vez como una Madison Avenue para esos mismos barrios. Hasta tal punto es así que el concepto de «el millón», a secas (¿un millón de euros, de dólares, de reproducciones en Spotify?), entró a formar parte del imaginario recurrente de las canciones, presente en temas de distintos tipos de artistas... El millón era como el grial del ciclo artúrico. ¿Nikes nuevas? Lo importante ahora era apuntar hacia la lista *Forbes. Uno se lo lleva todo*.

Tampoco es justo decir que todo el hip hop se haya banalizado: apenas unos meses después de la muerte de Michael Brown a manos de la policía apareció publicado *To Pimp A Butterfly*, el álbum de Kendrick Lamar que debutó en primera posición en la Billboard 200, que mereció críticas positivas unánimes en toda la prensa y que fue celebrado por su riqueza

musical y el mensaje político de sus letras. Lamar es uno de esos artistas que han comprendido la regla número uno del arte político: *no ser previsible*; no decir aquello que todo el mundo sabe o espera; ir más allá de los eslóganes y de las consignas conocidas. El álbum contenía himnos como «Alright», un mensaje de optimismo en medio de las protestas del movimiento Black Lives Matter, aparecido en el año 2013 en protesta contra la violencia policial racista en Estados Unidos: *«Nigga, we gon' be alright / We gon' be alright / Do you hear me, do you feel me? We gon' be alright.»* En «The Blacker the Berry» se repite una y otra vez el lamento «soy el mayor hipócrita de 2015». El cantante explicó en una entrevista a la NPR que aquel sentimiento le venía provocado por deplorar la muerte de Trayvon Martin, el estudiante afrodescendiente asesinado a tiros por George Zimmerman en 2012, cuando él mismo había contribuido al ciclo de violencia: «El mensaje que me mando a mí mismo es que no puedo cambiar el mundo hasta que yo no cambie primero [...]. Yo soy parte del problema más que de la solución.»

Entre las corrientes intelectuales al alza en los últimos años figura el aceleracionismo, que propugna un aumento de velocidad del capitalismo ya sea con el propósito de elevarlo a un estadio superior o para todo lo contrario: hacerlo astillas. Una cultura popular en la que conviven artistas racializados que rechazan pronunciarse sobre el #Black LivesMatter mientras dedican canciones al dinero y en la que Kendrick Lamar ocupa el número uno en las listas de ventas es sinónimo de algo: la presa está a punto de ceder. La elasticidad del capitalismo, ¿hasta dónde llega?

5. EL PENSADOR Y SU CUERPO

Entre los fenómenos que más han contribuido a la reciente transformación de los medios de comunicación figuran las redes sociales. A medida que los hábitos de consumo de información cambiaban –en tanto que los lectores ya no acudían a una cabecera a la que eran fieles, sino a los titulares que les resultaban más llamativos en la cascada de información que circula por internet–, el periodista tenía que atender cada vez más a la envoltura de la historia. Esto, es verdad, en parte siempre fue así: titular en un periódico en papel también es una operación de ingeniería lingüística. La diferencia con el pasado es que el periodista no disputa por la atención de un lector activo en el contexto de un periódico de 48, 56 o 64 páginas, sino que su historia compite contra cualquier cosa publicada: el videoclip de un artista de moda, el álbum de fotos de unas vacaciones en familia, memes... A consecuencia de lo anterior, quien escribe para internet no solo debe afinar mucho más que antes la puntería de sus titulares, además de tener una buena historia, sino que también debe convertirse en una especie de celebridad. Leer los *contenidos* que genera debe desencadenar algún tipo de valor social: irremediablemente, el escritor es marca.

En un popular artículo aparecido en *The New York Times* bajo el título «Todo está en venta, incluso nosotros», la escritora Ruth Whippman resumía: «Como muchos trabajadores modernos, me pasa que solo un pequeño porcentaje de mi trabajo es de hecho hacer mi trabajo. El resto es un millón de actos de microtrabajo sin pagar que fácilmente podrían constituir una jornada laboral en sí misma.» Se refería a toda la actividad que implican las relaciones públicas digitales. «Una versión mejorada de mí misma con la vana esperanza de que alguna vez esto me ayude a vender algo en algún tiempo futuro no específico.»

Si hablamos de reporterismo, todo esto abre varios escenarios:

a) Que el periodista sea un buen reportero pero no esté dotado para el marketing de sí mismo;

b) que el periodista esté dotado para el marketing pero escriba mal,

o *c)* que sea muy buen escritor y a la vez sepa venderse sin traicionar su

dignidad: el mirlo blanco.

Las relaciones entre el mercado y la cultura no han sido, a lo largo de la historia, precisamente fluidas, pues allí donde circulaba el capital simbólico eran lugares donde, por lo común, no había mucho capital económico; y al revés. Hay dinero donde no hay prestigio y viceversa. La realidad de nuestro tiempo es que el prestigio –ser leído, celebrado, aplaudido y compartido– va de la mano de una mínima gestión consciente de la firma, y quien dice firma personal también dice marca, pues por lo demás no es este un fenómeno circunscrito a la prensa, ya que hoy en día la mayoría de los profesionales notorios, además de profesionales, son símbolos y mercancías –del deporte a la cultura, pasando por la política o el mundo corporativo.

En realidad no se trata de un escenario radicalmente novedoso: uno siempre fue a la librería y adquiría un Proust, un Marx o una Woolf como quien puja por un Mondrian, un Basquiat o una Lempicka. Aun así, la principal reacción ante el cambio ha sido un comprensible escepticismo y resistencia ante la novedad. Pero mientras denunciábamos una progresiva mercantilización que estrangula cada vez más nuestro poder de influencia en el mundo, otros ocupaban el espacio. Las redes sociales habían creado un nuevo Far West de capital simbólico, y hubo quien desde el principio fue hábil para colonizar el nuevo terreno virgen y quien, por el contrario, se mostró cauto ante la agresividad que exigía semejante proceso de colonización espacial. Lamentablemente, la realidad es que no parecía haber muchas más alternativas: con las grandes corporaciones adaptándose con lentitud y escasa agilidad al cambio que las redes sociales significaron en la distribución de información, la pertenencia a un gran periódico ya no era garantía alguna de ser leído, al igual que la pertenencia a un gran grupo editorial tampoco aseguraba despachar muchos libros. Quien producía información y conocimiento estaba, en el fondo, solo.

Tampoco sería justo afirmar que periodistas, intelectuales y escritores no se han adaptado bien a los nuevos tiempos. Hay algunos casos paradigmáticos como el de Slavoj Žižek, quizá más conocido por sus charlas subidas a internet que por sus libros, aunque evidentemente exista una recirculación de ideas entre su producción escrita y la audiovisual. Žižek, siempre atento a los grandes temas de actualidad, es un pensador estimulante, pero también un *showman*; un meme con cara y ojos y rasgos expresivos dignos de un youtuber (el acento de su desacomplejado inglés,

los tics, el *«and so on and so on»...)*. Žižek es crítico e irónico como se supone que ha de ser un pupilo de Marx y de Lacan en el siglo XXI, pero su sensibilidad engrana bien con el lenguaje de los medios de comunicación: como Houellebecq, se trata de una imagen descuidada muy cuidada. También llamativo es el caso de Owen Jones, quien siendo un muy joven ensayista de veintisiete años tuvo un gran éxito en librerías con su obra *Chavs*, uno de los títulos más audaces e influyentes del pensamiento progresista contemporáneo. Con todo, Jones está por encima de cualquier lenguaje: antes que escritor es comunicador, lo que significa que, para él, el mensaje debe ocupar el medio que mejor se adecue a sus intenciones, ya se trate de un mitin político, un vídeo para su canal de YouTube o un artículo en prensa. Primero va la idea; luego le sigue la forma. Nunca al revés. De Jones es innegable su desparpajo y poder de convicción ante las cámaras: habla, sonríe y se mueve en un lenguaje que evoca la publicidad, con la notable diferencia de que su propuesta de venta es ideología progresista en puridad. Como tantos otros representantes de las nuevas generaciones de políticos e intelectuales de izquierda, Jones ya no se acerca a los medios a través de una masculinidad irónica y descuidada, sino que lo hace completamente encantado, autoconsciente de su imagen.

Muy parecido es el ejemplo de Yanis Varoufakis, el economista griego celebrado entre otras cosas por su obra *El Minotauro global*, y cuya celebridad llegó a su clímax como fugaz ministro de Economía en el gobierno de Alexis Tsipras. De esa época existen icónicas fotografías como las que le muestran atravesando Atenas en moto, una Yamaha negra de gran cilindrada, durante aquellas jornadas maratonianas en que su gobierno negociaba las condiciones de austeridad con Europa. Como político –lo sugería él mismo en sus memorias–, se reveló un poco torpe; como intelectual, en cambio, demostró un carisma inacabable y se ganó el cariño de muchos. Varoufakis demostraba que podías ser la clase de hombre a quien le dedican una portada en *Esquire* o *Men's Health* y que a la vez su mayor sueño en la vida es la derrota sin paliativos del neoliberalismo.

En el extremo contrario a las fotos de Varoufakis está una entrevista a David Foster Wallace que vio la luz después de su muerte y que hoy es una de sus conversaciones más reproducidas. El vídeo, grabado por un canal de televisión alemán a comienzos del siglo XXI, ofrece una imagen bastante escalofriante del escritor. En sus gestos queda certificada la brecha que

separa a los escritores e intelectuales que naturalizan el cuerpo como una herramienta comunicativa más de aquellos para los que las cámaras son una pesadilla. En esa conversación encontramos a un Wallace visiblemente nervioso e incómodo, lleno de tics, pasando un mal rato.

Es bien sabido que Wallace sufría problemas psiquiátricos, pero no menos cierto es que en su generación aún había un cordón sanitario entre el autor y los medios: podías ser un magnífico semiólogo de la televisión y tener fobia a las cámaras, una postura que en parte reproduce cierta idea romántica y platónica del escritor según la cual el cuerpo es una especie de cárcel del alma.

Presuntamente, uno es escritor porque se le dan mal los deportes, porque sus habilidades sociales son muy mejorables y porque su talento comunicativo se halla en el lenguaje escrito. Uno es escritor, en suma, porque no se lleva bien con su cuerpo. El cuerpo del escritor no se expone; de hecho, supone una barrera para el correcto desarrollo de sus ideas –escritas–. Bajo esta perspectiva, solo un mal escritor puede expresarse bien con su cuerpo. De ahí toda esa mitología del escritor ogro, nocturno y maldito, testigo de una virilidad obsoleta.

En el pulso por el relato, si renuncias a la batalla por los medios de distribución el adversario se apropiará de ellos, algo que la mayoría de los sujetos dedicados a la producción de discurso ha interiorizado ya. La escaramuza por el control de las redes sociales no es solo una cuestión ideológica, sino también formal y estética, si es que desunir los dos conceptos es posible. Bajo este paraguas, nuestra relación con los medios nos precipita a una de esas *trampas 22* que definen el capitalismo contemporáneo: renunciar a la marca no es posible porque incluso renunciar a la marca es una forma de ocupar territorio simbólico.

Un fenómeno paradójico de internet es su capacidad para pulverizar industrias al mismo tiempo que las reflota, amplificándolas, por lugares inesperados: el intercambio gratuito de archivos y el consumo vía *streaming* liquidaron la industria discográfica; en paralelo, y gracias a YouTube, los artistas lograron alcanzar una notoriedad internacional inédita. Lo mismo sucede con los medios de comunicación. Solemos decir que la información ya no vale nada ahora que cualquier testigo es a su vez fotógrafo y reportero, pero gracias también a las redes sociales los medios de comunicación lograron sumas de lectores inimaginables hace apenas unos

años. Con la literatura ocurre algo parecido. ¿Quién querría leer cuando a su alcance está todo el entretenimiento del mundo con un clic? Y de pronto la poesía de internet.

De la noche a la mañana, uno de los más minoritarios géneros en las librerías se convierte en objeto de deseo de adolescentes y jóvenes. La poesía habla de ellos. El precedente lo sentaron los blogs: al formato web se ajustaban mucho mejor textos breves como poemas o artículos que relatos o novelas. Sin embargo, redes más visuales, aparentemente enemigas del lenguaje escrito, giraron hacia una dirección imprevista: convertir en estrellas mundiales a personas dedicadas al arte de la poesía. Evidentemente, no todo el sistema literario opina lo mismo de que alguien como Rupi Kaur sume millones de seguidores en sus redes sociales. Descrita en las páginas de *The Guardian* como la «poeta favorita de Instagram», la cuenta de esta escritora nacida en la India en 1992 consiste en algo tan sencillo como una mezcla de textos y fotografías de ella misma. Detrás de ambas cosas hay una producción cuidada. Diseños, ángulos, iluminación, gestos, sentimientos... Una puesta en acción que cuenta con una innegable sensibilidad estética y publicitaria. Kaur no solo es alguien que escribe; por encima de todo, es una celebridad que inspira a sus seguidores a través de ella misma y de su escritura. A su obra van a parar el lenguaje de la literatura y los códigos de las revistas de moda.

Mención aparte merece Chimamanda Ngozi Adichie, mundialmente conocida por su bestseller *Todos deberíamos ser feministas.* Pionera en la que ya parece ser la única vía que los intelectuales tienen hoy de asomarse al mundo –ocupar las redes; aguantar el espacio–, su caso es tan singular que probablemente sea imposible encontrar su contraparte masculina. La proyección pública de la escritora nigeriana evoca la imagen de una diplomática antes que la de una novelista: Chimamanda da cuenta de sus encuentros con figuras como Brigitte Macron o Hilary Clinton, de sus charlas universitarias, de los *photocalls* de marcas de moda que pisa... Su relato refleja una ausencia total de conflicto: hay sonrisas, inspiración y positividad. Lejos del arquetipo misántropo y huraño –por lo demás, profundamente masculino–, los escritores que hacen carrera a través de las redes sociales aparentan comodidad en todo tipo de actos oficiales. Tienden la mano y sonríen como embajadores –embajadores de sí mismos–. Caen bien. O, por lo menos, caen mal al menor número de personas posible.

No obstante, la elaboración de una marca literaria a veces puede ir reñida con el aprecio a los medios; o, mejor, con la teatralización de un profundo desprecio a los medios. En 2008 vio la luz *Enemigos públicos*, la correspondencia entre dos figuras capitales del sistema literario francés, Michel Houellebecq y Bernard-Henri Lévy. Intelectualmente ubicados en extremos opuestos, y con orígenes sociales también muy distintos, la vida y el pensamiento de ambos han atraído la atención de los medios y han despertado toda clase de aplausos y animadversiones, que les han acercado a posiciones de poder muy parecidas. Los dos encarnan también masculinidades contrarias: Lévy, con una coquetería superlativa que nunca ha escondido, se ha forjado una marca (BHL) desde que con veintitantos años, una década después de Mayo del 68, protagonizase ese fenómeno mediático que fueron los *nouveaux philosophes*. Contra la galantería de BHL, Houellebecq se ha abandonado sin piedad y ha dejado a su paso un rastro de fotografías que revelan un deterioro físico cada vez más pronunciado, hasta el punto de convertir su cuerpo en una obra de arte. El autor de *Sumisión* participó en la Manifiesta de Zúrich con una performance que ofrecía al público la posibilidad de indagar en su estado de salud: allí los visitantes podían escuchar los latidos de su corazón y llevarse una impresión de su electrocardiograma y análisis de sangre.

Houellebecq constataba que, en un tiempo en que todo el mundo se muestra obsesionado con ofrecer una imagen perfecta, él podía irradiar un encantador magnetismo con el aspecto de un huraño, decrépito e insalubre Baudelaire del siglo XXI. De ser mujer, ¿habría tenido la misma suerte?

6. $EXO MARITAL
(Punk, hombres y trabajo sexual: una historia de María Riot)

1. Para satisfacer la fantasía del trío, un hombre y una mujer contratan los servicios de la activista y trabajadora sexual argentina María Riot. En apariencia, la situación supone un avance importante en materia de libertades sexuales, ya que es históricamente impensable en una relación afectiva estándar; un tabú. Pero también plantea dudas: ¿cabe la posibilidad de que este supuesto avance en realidad encierre *otra revolución sexual machista más*, como en los años sesenta del siglo XX, cuando bajo el pretexto de la libertad los hombres consiguieron ejecutar las expectativas de un imaginario profundamente masculino, es decir, *sexo con dos mujeres?* «Se puede pensar así hasta que escuchas por qué quieren contratarte», me dice María Riot. «Para que una pareja lo haga, los dos tienen que estar de acuerdo.» Añade: «También me pasa que a veces me escribe un hombre porque quiere contratarme para su novia. O al revés: "Mi novio es tu fan y le quiero regalar para su cumpleaños una noche con vos." Y yo digo: "Guaaauuuu, ¡tiene una cabeza mucho más abierta que la mía!"» Luego están los límites internos de cada pareja. «He tenido servicios con parejas donde el hombre solo mira y no hace nada. O los que tienen pautas: primero solo es ella y luego él. O los que dicen: "Hacemos el trío, pero la penetración solo con mi pareja." La penetración es algo más íntimo. Esto se ve mucho.»

2. La primera vez que María Riot rueda pornografía es en Ámsterdam, ciudad adonde se desplaza sola, sin prácticamente nada de dinero. Para manejarse tiene que hablar inglés, idioma que ha estudiado desde pequeña pero que nunca ha utilizado mucho. Su hospedaje depende de unos amigos de unos amigos a los que no conoce. «Viajar», dice, «me hizo ponerme a prueba.» En otra ocasión se desplaza de Barcelona a Berlín para un rodaje y solo lleva cinco euros encima, lo que significa que si le cancelan el trabajo,

se queda sin dinero; sin nada. «Hacer cosas medio salvajes me ha puesto a prueba a mí misma.»

3. María Riot, una voz feroz y fundamental del feminismo latinoamericano, el mismo que tanto ha enseñado a Europa en los últimos años, vive entre Buenos Aires y Barcelona, ciudad en la que aterriza en un momento especialmente delicado. «Mi vida iba cada vez peor, y mi mejor amigo, que entonces vivía en Madrid y es tripulante de vuelo, me facilitó los billetes.» La excusa de aquel viaje es el festival de música Primavera Sound. Lo que su entorno no sabe aún es que está valorando mudarse aquí. «Me iba a casar con alguien para conseguir los papeles, pero esa persona acabó con una novia que no le dejó hacerlo. Fue muy bizarro.» Y vuelta a Buenos Aires otra vez.

4. María Riot milita en Ammar (Asociación de Mujeres Meretrices de Argentina), un sindicato de trabajadoras sexuales. Su activismo y popularidad en internet la han convertido en un blanco en tres frentes: el machismo, el feminismo abolicionista y algunos clientes descontentos con la conciencia de las prostitutas. En páginas y foros de prostitución circulan algunos posts negativos sobre ella: «"¡Odio a María Riot!"», enumera ella misma, «"¡ahora todas son feministas!", "¡se quieren dejar los pelos!", "¡lo quieren hacer siempre con condón!", "¡ahora cobran más!"... Y yo feliz, claro», se ríe.

5. A menudo internet funciona como una especie de orquesta dirigida por un indetectable demiurgo: tras un largo solo de los coros del progresismo, la extrema derecha vuelve a dejarse oír. Del mismo modo, cuando pareciera que el discurso de las trabajadoras sexuales ha obtenido el espacio mediático que les pertenece, de pronto regresan las percusiones de un feminismo abolicionista que por un momento pareció pasar a la retaguardia. «Hace unos años», explica, «empezó a hablarse mucho del trabajo sexual y se produjo una visualización cada vez mayor de las trabajadoras sexuales, pero después llegó el *backlash*: de repente, gente que se había informado sobre el trabajo sexual empezó a mostrar rechazo. Muchas chicas jóvenes que ahora se reconocen como feministas radicales o abolicionistas entraron en el feminismo en un momento muy fuerte de activismo sobre el trabajo

sexual, posicionándose a favor. Ahora, en cambio, dicen que conocieron el otro lado, lo cual es muy loco porque lo que siempre se ha conocido es el abolicionismo. Incluso hay chicas que dicen: "Cuando llegué al feminismo también creí a María Riot; ahora, por suerte, soy abolicionista."» Hasta tal punto ha llegado ese contragolpe que uno de los nombres más influyentes del feminismo reciente, Virginie Despentes, empieza a ser despreciado por estas nuevas militantes, que la acusan de divulgar un feminismo liberal. «Reivindican a autoras como Andrea Dworkin o Catherine MacKinnon», dice María Riot, «que para mí dice cosas terribles, pero para ellas es bueno porque cuando llegaron al feminismo lo que había eran otros nombres. El término *radical* tiene además ese aire de rebeldía. Ellas quieren llegar a la raíz del feminismo y todo lo demás es liberal. Pero luego les preguntas qué es liberal o neoliberal según ellas, y no saben decirte.»

6. Le pregunto a María Riot cómo se define políticamente. Me dice: «En otros países que no son Argentina, uno se puede definir de izquierdas o de derechas. En Argentina está la izquierda, está el peronismo y está la derecha. El 99 % de la izquierda en Argentina es abolicionista, el peronismo tiene cosas que no me gustan y claramente no soy de derechas. Tampoco me reconozco en ningún partido político, sino solo como trabajadora sexual, o puta feminista. Durante toda mi adolescencia me interesó el anarquismo, pero hoy no me siento parte de ninguna corriente política. También soy vegana, y sin embargo hago muchas críticas al movimiento.» Durante su militancia a favor de los derechos animales María Riot hace cosas como boicotear eventos de peletería. Luego abandona la táctica. «Una de las cosas que hacen que los movimientos sociales avancen más lentamente de lo que querríamos es justamente la comunicación. El activismo vegano tiene cosas que están mal: le falta conciencia de clase y le faltan reivindicaciones que vayan más allá de los derechos de los animales... Para mí hoy es más importante plantear temas que tengan que ver con la educación, el acceso a los alimentos, posibilitar que el alimento vegano sea cada vez más barato e incluso cambiar la imagen de la palabra *vegano.»*

7. «Estaba todo el tiempo llamando la atención», dice riéndose María Riot cuando le pregunto por la primera imagen que le viene a la cabeza cuando piensa en su infancia. «Soy la mayor de cuatro hermanos. Desde

muy chica tenía un escenario en mi habitación, donde cantaba y tenía mi propio escritorio para hacer manualidades y artesanías y me la pasaba encerrada haciendo arte. De chica quería ser escritora, artista, cantante...» Más tarde, de adolescente, las cosas se tuercen un poco. «Hubo un año en que tuve que dejar el colegio para dedicarme al tratamiento, por lo que salir de noche a bailar es algo que no empecé a hacer hasta los veinte años, que fue también cuando probé el alcohol. Hubo un montón de cosas que de adolescente no hice porque estaba pendiente de otros asuntos. Hacer terapia me hizo crecer de golpe. Iba a una terapia grupal con gente de todas las edades. Frente a mí había personas con familiares que se les habían suicidado, víctimas de violencia de género... Y yo tenía quince años y empecé a saber de vidas que no veía en ninguna parte más que allí. En aquella época también estuve en una banda de punk donde todas éramos chicas.» María Riot tiene diecisiete y dieciocho años y trabaja en el almacén de su padre, como cajera, sonidista en un canal de televisión, en locales de ropa... «Mis compañeras empezaron a trabajar a los veintiún y yo ya trabajaba a los diecisiete. Hay cosas que descubrí antes que la media y otras tantas en las que sigo investigando qué es lo que quiero para mí.»

8. La relación entre María Riot e internet es, como para tantas otras personas influyentes de su generación, difícil. Desde los quince años, María Riot la utiliza como un canal de comunicación propio, pero también como un lugar en el que encontrar información inaccesible por otros medios analógicos. Las modas tecnológicas pasan –Fotolog, MySpace, Facebook...–, pero internet siempre encuentra la forma de reinventar soportes con los que conectar al mundo. Mientras, la voz de María Riot suena cada vez más en el mundo del activismo por los derechos de las trabajadoras sexuales, y eso la sitúa en una posición incómoda, donde tiene que encajar comentarios desagradables que proceden de todas partes; los más molestos, claro, los que vienen de quienes deberían ser aliados. Dice María Riot que muchas veces se plantea dejar de estar tan presente en las redes por la presión que comporta. «Sin embargo», cuenta, «sé que desde mi lugar puede hacerse un activismo muy fuerte. Entonces pienso en mis compañeras que no tienen el privilegio de llegar a varias decenas de miles de personas, y lo vuelvo a hacer.»

9. En *De putas. Un ensayo sobre la masculinidad* la artista Núria Güell contrata los servicios de distintas trabajadoras sexuales para reconstruir a partir de ahí su idea de la masculinidad. Algunos de los testimonios que reúne son los siguientes: «La mayoría de las veces el contacto sexual es mínimo. A lo mejor es un señor que paga el servicio de una hora y realmente sexo solo hay diez minutos y el resto es un desahogo personal. Más que prostituta, parezco psicóloga»... «Buscan cariño porque la sociedad está muy, muy sola»... «El hombre, en cuanto se quita su armadura, que es su traje, es un niño»... ¿Podemos decir entonces que la prostitución no es tanto un trabajo sexual como un trabajo de cuidados? María Riot no lo ve exactamente así: «Muchas veces, las trabajadoras sexuales hacemos este hincapié porque pareciera que si fuera solo sexo estaría mal. Es algo que yo también hacía. Pero si solo hubiera sexo, sin charla, también sería un trabajo legítimo. Lo que sí que creo es que es un trabajo de servicios. Es un trabajo como los demás, y a la vez no. Trabajamos con la sexualidad, y la sexualidad no es algo más en nuestra sociedad.»

10. Hija de un cantante de éxito de la República Democrática de Alemania, Salomé Balthus cita a Adorno, vota a Die Linke y es la fundadora de la agencia de escorts Hetaera. Parafraseando a Beauvoir ante un periodista, Balthus dice: «Ocurre que en el dinero, o en los servicios con que extorsiona al hombre, la mujer encuentra una compensación por el complejo de inferioridad femenina; el dinero tiene un rol purificador: abole la lucha de sexos.» En Francia, la activista y trabajadora sexual Morgane Merteuil también ha dado muy buenas ideas sobre el trabajo sexual y su relación con los hombres. En *Liberad el feminismo*, Merteuil escribe: «Las putas, por la libertad y la independencia que las caracterizan, se comportan más bien "como los hombres"; al mismo tiempo, utilizan justamente esa libertad para exagerar y hacer valer los códigos femeninos, esos a los que en ningún caso un "hombre" está autorizado [...], las putas se revelan entonces como seres andróginos, ni "hombres como los demás", ni mujeres como las demás, de ahí, quizá, la fascinación que despiertan.» Como Balthus o como Merteuil, la biografía de María Riot está hecha de la materia de la que nacen algunos de los mejores personajes del cine o la literatura, lo que genera un rechazo y a la vez una mitología erróneamente

construida en los medios. Para los periódicos, María Riot es una rareza porque una mujer como ella debería hacer otra cosa; para sus adversarias abolicionistas, personajes como ella son la excepción que confirma la regla. «Muchas veces», dice María Riot, «le interesas al periodista porque tenés veintiséis años y pareciera que no deberías ser trabajadora sexual sino estar en un local de ropa. Como algunas no encajamos en el prototipo de trabajadora sexual, se nos quiere presentar como víctimas, o nos dibujan como escorts VIP que no representamos a nadie, pero la realidad es que representamos problemáticas que escuchamos y conocemos. Las abolicionistas dicen: "¡Nosotras hablamos de las verdaderas trabajadoras sexuales!", pero el 90 % de las trabajadoras sexuales que forman Ammar trabajan en la calle. Hay un gran desconocimiento sobre la vida de las trabajadoras sexuales.»

11. «¿El mejor recuerdo que tienes de tu trabajo?», le pregunto. Se lo piensa y dice: «Cuando se van y tenés la plata.» Se ríe. Más adelante: «Eso no quiere decir que no la pase bien. Tengo encuentros que los recuerdo y digo "qué divertido esto" o "qué interesante lo otro". Pero la prostitución es mi trabajo; lo que me da de comer. Lo que más feliz me hace no es el encuentro en sí, sino lo que muchas veces yo le puedo aportar a la persona: desde gente que me dice que la he ayudado a superar su timidez, a otros momentos en los que yo he sido la primera vez de muchas chicas, y en los que yo estaba más nerviosa que ellas.»

12. María Riot desconfía de lo que en Argentina se ha llamado «el nuevo hombre», la nueva masculinidad o el aliado. «Quienes se nombran así acaban siendo muy machistas, o bien se acaban sabiendo casos de abuso o de acoso.» Claro que la nueva masculinidad también son los nuevos machistas. «Con el feminismo en auge», dice, «aparece un montón de hombres a la defensiva. Lo entienden como el fin de su existencia.» Igualmente, discursos como el de María Riot han contribuido a cambiar la figura y los planteamientos del cliente de servicios sexuales. «Hay clientes que están cuestionándose un montón de cosas y también otras personas que nunca habían pagado por sexo y ahora se plantean hacerlo. Las abolicionistas me odian por esto: me dicen que creo clientes y que estoy incitando al consumo de prostitución. Y la verdad es que en Argentina al

menos una vez por semana tengo una cliente mujer. Yo creo que todo este debate sobre el trabajo sexual está abriendo una posibilidad más: vivir la sexualidad de una forma distinta.»

7. VARIACIONES A PARTIR DE UN SELFIE

Autorretrato, pudor y un fuego latente que se deja entrever

La tecnología adapta sus plataformas a los hábitos y deseos de los consumidores. Estimulados por los progresos tecnológicos, digerimos cada vez más cantidades de imágenes *de los otros* y de nosotros mismos; nada nuevo, por lo demás. En uno de sus ensayos sobre fotografía, Walter Benjamin recoge unas palabras escritas en 1907 por el historiador del arte Alfred Lichtwark: «Ninguna obra de arte se contempla en nuestro tiempo con tanta atención como los retratos de uno mismo, de los parientes próximos y amigos, y de la amada.»

El hecho de que el *reality show* convencional, televisado y vertical, haya sido comprendido como una debacle civilizatoria y cultural no ha impedido su popularización: como todos tenemos cámaras, todos nos retransmitimos en directo. Todo el tiempo; a todas horas. A la vez, todos estamos viendo la telerrealidad de los demás. Pero la telerrealidad es un concepto tramposo. A diferencia de la asociación más extendida, telerrealidad no es sinónimo de gran hermano, ni tampoco de panóptico: es su antítesis. Toda telerrealidad implica una edición y una narrativa dirigida: si esto fuese un panóptico, los presos elegirían dónde y en qué momento abrir el obturador, el punto de la prisión desde el que todo se ve. Por eso tememos que se nos escape una foto indeseada: porque nosotros siempre tenemos el control de la cámara.

En la telerrealidad, son los protagonistas quienes campan a sus anchas, y la audiencia la que está a su merced. Tampoco se debe esto a ningún pudor particular (el deseo de imágenes impudorosas ya está cubierto en nuestro tiempo por la pornografía): si la telerrealidad es una narración editada, es precisamente porque ese es el relato que elegimos ver. No nos interesan los aspectos más ordinarios y fisiológicos de los demás –de hecho, por lo general, nos desagradan–, sino, precisamente, sus vidas editadas, ya sea por realizadores profesionales o por ellos mismos. ¿Qué explicaría entonces semejante fascinación por la vida de los demás? A veces es admiración, otras es curiosidad, o deseo... Y también todo lo contrario: consumimos imágenes de gente que rechazamos para alimentar nuestro sentimiento de ira, para distinguirnos de nuestras némesis.

Desde cualquier ángulo, la telerrealidad de los demás produce emociones, y emocionarse es parte fundamental de la vida. A diferencia del arte, o del periodismo, la telerrealidad no tiene obligación de explotar ninguna dimensión intelectual: no necesita de las ideas. Como la pornografía, le basta con emocionar. A veces, ni siquiera emociona (la mayoría de las veces no lo hace), pero su consumo es tan cómodo, y es tan poco lo que exige, que esperamos la iluminación como una lotería. El movimiento de *scroll* o de *swipe* cae en cascada; un suave manantial que recibimos con los brazos abiertos a la espera de las pepitas de oro.

Como los números son inasibles, no existen estadísticas globales y totales, más allá de modestos muestreos, acerca de quiénes publican más selfies en el mundo: si ellos o ellas. Sí sabemos que en una red como Instagram, galería infinita del arte del autorretrato, tiene más usuarias que usuarios. Otra cosa que también conocemos es esa actitud, esencialmente masculina, de estoicismo impostado: el hombre que, bajo principios de moderación, autocontrol y discreción, no participa activamente en la producción de imágenes de uno mismo. En una época como la nuestra, caracterizada por un interés casi patológico por las imágenes de los demás, ser espectador de telerrealidades y no producirlas es sintomático de cierto miedo a no ser querido, a uno de los peores destinos que podemos experimentar: *pasar desapercibidos*.

Lo recuerda Georg Simmel en su *Filosofía de la moda*: «El pudor nace al notarse el individuo destacado sobre la generalidad. Se origina cuando sobreviene una acentuación del yo, un aumento de la atención de un círculo hacia la persona que a esta le parece inoportuna. Por este motivo propenden los débiles y modestos a sentir vergüenza apenas se ven centro de la atención general.» En contra de los hombres, y en medio de esta competición por la atención de los demás, juega también nuestra educación: al hombre se le enseña a reprimir sus sentimientos. Si de niños somos emoción pura, con el paso de los años comportarse significa mantener las apariencias, y eso afecta a nuestra anatomía. Nos expresamos mal corporalmente; utilizamos el lenguaje del cuerpo de forma equivocada; sonreímos *mal*. Por lo común, las mujeres hacen esto mucho mejor que nosotros, pues a ellas las han educado para lo contrario: ser atentas; cuidar; *transmitir bondad*. En un hombre, es sintomático de afeminamiento. Hoy son las redes sociales, entre otras cosas, las que están contribuyendo a una

construcción distinta de la identidad masculina: como hay que hacerse notar, y para causar emociones en los demás hay que transparentar las nuestras, debemos aprender de quienes saben: *ellas*.

Dar un *like* a un rostro ajeno es la traslación a la red del comentario atento *(«qué bien te ves hoy»)*. Históricamente, es un tipo de comentario reservado a las mujeres: un hombre rara vez destaca de otro hombre su buen aspecto. Una mujer a un hombre, según los códigos, tampoco. Dado que en una sociedad patriarcal son los hombres quienes controlan las relaciones, la iniciativa surge de ellos; si es de ellas, levantan sospechas. Por todo esto hay mucha más honestidad en la mujer que incansablemente postea autorretratos, que no en el hombre que se reduce a ser un simple espectador, bajo el pretexto de su fingido desapego: en realidad, le encantaría ser *como ellas*, pero los códigos de género se lo impiden. Tal vez, una buena noticia implícita en la popularización de las telerrealidades sea la rotura de ese dique, una feminización de la masculinidad que a su vez es una liberación, o simple y llanamente un desaprendizaje de las gramáticas de género.

Conviene señalar que, en la edad contemporánea, la manera que el hombre ha encontrado de resolver la encrucijada entre coquetería y subjetividad masculina ha sido el dandismo. El dandi, por lo general, es un hombre ocioso y rico –pero también un perdedor– que no renuncia a su masculinidad ambigua ni tampoco a su voluntad de hacerse ver. «El rasgo distintivo de la belleza del dandi», escribe Baudelaire, «consiste sobre todo en el talante frío que se debe a la inquebrantable resolución de no emocionarse; se diría que se trata de un fuego latente que se deja entrever, que podría resplandecer pero no quiere hacerlo.» Involuntariamente o no, el poeta francés respalda la masculinidad de este hombre coqueto a través de su épica, pues para él era el dandismo «el último resplandor de heroísmo en la decadencia». A su vez, el dandi expresa una rebelión: sigue una moda y rompe con ella, y lo hace con inmutabilidad.

En un ensayo sobre la moda, Roland Barthes añade: «La cuestión era distinguirse socialmente; al distinguirse socialmente, uno era, y uno es, "distinguido". De ahí el dandismo: elección en extremo refinada de los detalles. Un hombre del siglo XIX, al no poder modificar ya la forma de su chaqueta, se distinguía del vulgo por su manera de anudar la corbata o de llevar los guantes...» Los periodistas Leticia García y Carlos Primo, que en *Prodigiosos mirmidones* reunieron una colección de textos alrededor del

dandismo, encontraban las equivalencias del legado del dandi en nuestro tiempo en personajes como David Bowie, «con su imagen andrógina y su increíble perseverancia y fidelidad a su estilo a lo largo de los años», o también en Michael Jackson, «cuando persistía en actitudes de claro distanciamiento –el guante, la mascarilla, las gafas de sol–». Dandismo hay, igualmente, en Karl Lagerfeld: el diseñador, escriben García y Primo, «ha elaborado cuidadosamente su propio personaje hasta el último detalle: una indumentaria inmediatamente reconocible –traje negro, *white collar*, abanico, corbatín, mitones de cuero, profusión de sortijas, gafas de sol, coletillas– complementada con un gusto anticuario, frialdad desmedida en los modales, ausencia aparente de pasiones y una reformulación constante de su pasado y de sus orígenes». Impostura, dandismo y desprogramación de género: se trata de una sucesión coherente.

Vidas de lujo

La coquetería y el cuidado de uno mismo conducen al lujo. Pero ¿qué es lujo? No existe una herramienta de medición del lujo si no es en comparación con –*contra*los propios estándares de vida. Lujo es, entre otras cosas, sinónimo de capricho y de indulgencia, dos conceptos que atraviesan todas las capas sociales: la familia de extracción humilde que el domingo decide comer fuera se da un lujo; un lujo es comprarse un Matisse para adornar el vestíbulo de la villa de verano, pero también sorprender a una hija o un hijo con un obsequio inesperado, en reconocimiento a un buen trabajo o a una conducta ejemplar. El lujo también es una forma de autorreconocimiento, merecido o no.

Invertir en lujos implica vivir peligrosamente, y vivir peligrosamente es lo que más conciencia nos hace tener de nuestra propia vida; por tanto, es una de las cosas que nos hace sentir vivos. Es decir, vivimos para ser inmortales, pero jugar a ser inmortales nos mata. Al invertir en un lujo, revertimos nuestra seguridad, ya que gastamos a una velocidad mucho mayor de la que ingresamos: se trata de una actividad que nos saca de la vida cotidiana, poniendo en un peligro antes simbólico que real nuestra integridad. Es situacionismo. No se puede beber alcohol continuadamente, como tampoco se puede invertir en lujos continuadamente: no es sostenible.

Como en la definición de carnaval de Mijaíl Bajtín, en el consumo del lujo hay un acto transgresor, una inversión de los roles asignados en nuestra cotidianeidad; es el contrapunto que da musicalidad y textura a la rítmica y viscosa partitura de la existencia.

¿Es entonces incompatible disfrutar el lujo y ser progresista, o de izquierdas? De entrada, está claro que como sociedad nos fijamos cien veces más en la distribución del gasto personal de las personas –y por supuesto de los representantes políticos– que se dicen de izquierdas, que en el de sus adversarios. Pero lo contrario del lujo no es ninguno de los valores del republicanismo, sino el voto de pobreza, concepto asociado a la fe y la espiritualidad.

Lujo tampoco tendría por qué ser sinónimo de consumismo; es más bien lo contrario: el lujo implica un gasto cuidadoso; es irracional y al mismo tiempo no lo es. Y no lo es en la medida en que el lujo es lo contrario de, por ejemplo, renovar el armario varias veces al año en grandes cadenas de *fast fashion* a la llamada de sus precios imbatibles y sus productos que reproducen inmediatamente las últimas tendencias de las pasarelas. Es decir, el lujo no tiene por qué formar parte de la maquinaria destructora del capitalismo, y además se puede experimentar dentro de los márgenes de libertad negativa de cada cual. En consecuencia, considerar que la compra de entradas para ver un partido de fútbol es *lujo bueno* y que veranear en la Costa Azul es *lujo malo* no deja de ser una clasificación basada en preferencias estéticas y culturales; algo, por lo demás, más bien poco progresista.

El lenguaje creado en redes como Instagram se ordena mayoritariamente alrededor del consumo: con frecuencia, un post equivale al menos a una adquisición (un viaje, un restaurante, un libro...). Al mismo tiempo, Instagram funciona como una especie de colección de lujos y caprichos. Según esta lógica, lleva una vida más plena *quien más publica*.

No obstante, una reflexión atenta sobre lo que publicamos en las redes también implica revisar lo que entendemos por lujo. Más allá de los códigos estandarizados por celebridades y personalidades influyentes, donde las narrativas suelen ser más o menos intercambiables (playas paradisiacas, alimentos exóticos, moda de autor...), la foto de un padre o una madre con su hijo en un momento de plenitud *(«estar contigo es un lujo»)*; el subrayado de una lectura digital o la imagen de un pasaje de un libro

tomado de la biblioteca, también son lujos. La foto de una foto de uno mismo en su infancia también es una forma de *ostentación de cosas que son gratis* y, sin embargo, profundamente valiosas.

Algo que nos enseñan las redes es que publicar imágenes de objetos cuyo valor se mide solo en dinero es una absoluta banalidad; una construcción del yo alrededor de algo que no vale nada: el papel moneda.

Selfielandia

La popularización del selfie se remonta a plataformas que ya son zombis, como MySpace o Fotolog. Favorecida por la expansión de las cámaras digitales, aquella forma de fotografiar significaba un uso bastardo, ignorante y corrupto de la herramienta: se suponía que el objetivo debía apuntar *desde* el ojo, no hacia él. Igualmente anómala era la relación que el selfie establece con el espacio, pues constituye una privatización simbólica y recurrente de lo público: quien saca una cámara para fotografiarse a sí mismo coloniza el radio de la lente; durante un momento, esa área le pertenece. Se deduce aquí que en una sociedad verdaderamente fraternal, las barreras invisibles que levanta una cámara desaparecerían, y en su lugar la fotografía entre desconocidos sería natural; en nuestro mundo, la aparición de la cámara privada en el espacio público desencadena cierto extrañamiento; un leve luto territorial. No obstante, la privatización simbólica del espacio colectivo es la misma en el sujeto que busca un autorretrato o en el que habla por teléfono en la vía pública. En ambos casos, además, se trata de operaciones comunicativas. ¿Por qué entonces uno está más asimilado que el otro?

Mucho antes de que lo conociésemos como selfie, el autorretrato era despreciado como una cosa de chicas de clases populares. Es decir, en el principio del rechazo al selfie había un componente de género (eran mujeres), de edad (eran adolescentes) y de clase (eran vulgares). ¿Qué tipo de delirio narcisista llevaba a que una chica joven invirtiese el objetivo de la cámara para fotografiarse a sí misma, en lugar de fotografiar aquello que tenía delante?, ¿y por qué la fotoespejo? ¿Qué significaba? No deja de resultar paradójico en ese sentido que se criticara el uso narcisista que las chicas hacían de un producto –la cámara digital– cuya popularización, a

través de webcams, cámaras baratas y teléfonos, pasaba de la industria fotográfica a la tecnológica, una industria que, como ya hemos visto, se rige por unos códigos fundamentalmente masculinos y megalómanos (el uno se lo lleva todo). Lo cierto es que el selfie no tardaría en ampliar su espectro de edad y de género.

Ciertamente, hay un momento de incomodidad y cierta humillación cuando una moda pasa de sus *early adopters* al resto de la población: toda nueva moda es una rotura de los convencionalismos y, por lo tanto, incomoda, de manera que la popularización de una moda supone la victoria moral del bicho raro; del *freak*. En palabras de Barthes, «la moda consiste en imitar lo que en principio se mostró inimitable». En el caso de los selfies, su uso común significó una genuflexión hacia todas aquellas chicas y chicos a los que les daba lo mismo cómo se apuntaba la cámara, y qué era aquello digno de ser fotografiado (¿una obra arquitectónica?, ¿la Fontana di Trevi? Mejor el recuerdo de una fiesta al aire libre en la periferia de una ciudad dormitorio). Ocurría con el retrato fotográfico lo mismo que con ciertos géneros literarios –las memorias o el poema intimista, popularizados en paralelo en internet a través del blog–: solo estaban reservados a hombres adultos.

Lo que empezó como una broma entre amigos acabó convertido, y quizá también de ahí su éxito, en una tarjeta de visita. «Un selfie», escribe Eloy Fernández Porta, «no es un síntoma de egolatría, sino el autorretrato de una empresa.» Selfie es otra de tantas equivalencias que encuentra el concepto de marca personal. A este respecto, una paradoja muy bien observada por Fernández Porta es que mientras de un lado condenamos la sobreexposición y el autobombo en las redes, del otro no deja de ser una herramienta de trabajo: la precariedad obliga a *venderse*; ya no somos los clientes de un bazar, sino que somos el bazar en sí mismo.

Del selfie se ha dicho que nos vuelve más frágiles, más impostores: bajo esta mirada, tendríamos que retratarnos de otro modo, menos guiados por las modas, más dispuestos a la transparencia y más honestos. Pero el selfie, y en general toda galería pública de fotografías, no deja de ser una extensión del pase de diapositivas de las vacaciones de nuestros padres: *momentos que queremos compartir*, un instante de generosidad. Otra cosa es la carrera por la producción de momentos compartibles, según la cual, a más fotos, vidas más felices. Las fotos públicas, y también el selfie, no

dejan de ser experiencias sociales; por tanto, una ficción. Toda vida social, en el fondo, comporta una interpretación. Incluso este texto de no ficción es ficción: aquí los pasajes más personales son construcciones interesadas, manipuladas o proyectadas bajo un ángulo muy concreto sin otro objetivo que transmitir mensajes específicos.

En sociedad –en general en el desarrollo de una civilización– el mensaje es más grande que la realidad. Por tanto, ¿es el abandono de nuestra identidad pública la opción más ética, o más empática, o más solidaria hacia los demás?, ¿o por el contrario debemos educarnos en la lectura de fotografías del otro, del mismo modo en que al jugar a un videojuego de guerra nos distanciamos de su violencia extrema, y cuando oímos música o vemos una película sabemos que se trata de una *representación?*

Sangre de Báthory

En *No logo*, Naomi Klein explica el patrocinio y acondicionamiento por parte de Nike de canchas de baloncesto en barrios deprimidos de Estados Unidos: era una forma de hacer publicidad entre los chicos, pero también una manera de ganar autenticidad; de estar en el barrio. Es verdad que la relación entre las marcas de ropa y las clases desfavorecidas ha sido compleja: los llamados *chavs* británicos, por ejemplo, se apropiaron de la bufanda a cuadros de Burberry, deslocalizando esta prenda de origen burgués y convirtiéndola en distintivo de un grupo que incomodaba a buena parte del país. Pero, a medida que la desigualdad crece, la relación entre lujo y clases trabajadoras no solo no es más distante, sino que de hecho se vuelve más estrecha que nunca.

Ya no es que marcas relativamente accesibles como Nike quieran capitalizar la autenticidad que concede la calle –con un imaginario, por lo demás, profundamente masculino–: ahora la moda que transita por el circuito de las pasarelas bebe también de esa cultura callejera, hasta el punto de ser uno de sus principales referentes. Ejemplo de esta corriente son Demna Gvasalia, al frente de Balenciaga, y Alessandro Michele, en Gucci. Los dos admiten que la calle es una de sus principales inspiraciones: si en el ADN de Gvasalia está el diseño de *streetwear*, Gucci se ha convertido en una especie de fetiche dentro de la escena de la música trap.

Al margen de las pasarelas, una de las marcas más revalorizadas en los últimos años es Supreme, cuyo origen se remonta al *underground* neoyorquino de mediados de los noventa: «Hacíamos ropa para un tipo particular de *skater* neoyorquino, una clase de persona quisquillosa y con buen gusto», explicaba su fundador James Jebbia al *New York Times*. «Alguien que a ojos del mundo se verá como desaliñado, pero que tiene una forma de vestir muy perspicaz.» Sobre la construcción del aura de la marca, escribía el periodista Franc Sayol: «Tienen únicamente nueve tiendas en el mundo, y cuando las visitas tienes la sensación de que sus empleados no quieren venderte nada. Su página web es difícil de navegar, su voz en las redes sociales es fría y sus anuncios son siempre crípticos. El mensaje que se extrae de todo ello es claro: para llevar Supreme, tienes que ganártelo.»

Años atrás, Shayne Oliver llamó la atención de las publicaciones de moda con su firma Hood By Air, icono del ghetto gotik, un movimiento estético que mezcla iconografía del hip hop, cultura digital y prendas unisex. «La gente», decía Shayne Oliver, «elabora ideas sobre el lujo e intenta que influyan en la cultura del barrio. Yo hago lo contrario: llevo el barrio a las altas esferas.»

Parecida a las de Supreme y Hood By Air es el aura de Pigalle: su fundador, el diseñador Stéphane Ashpool, ha levantado toda una cultura de la moda alrededor de la cancha de baloncesto de Pigalle, en el *neuvième* parisino. Con su diseño alegre y colorido, la pista es ya una especie de monumento en París, aunque en el fondo no deja de ser un polideportivo público, el sitio al que van a hacer deporte los estudiantes del colegio de al lado. La producción de Ashpool combina camisetas y sudaderas relativamente asequibles con su verdadera producción creativa: prendas únicas y de autor que normalmente cuestan varios cientos de euros. En el caso de Ashpool, como en el de Gucci, existe una recirculación y transmisión de dones entre las élites y las clases populares.

Los raperos de Gucci, los *skaters* de Supreme y los jugadores de baloncesto de Pigalle quieren el dinero de las élites y de los profesionales liberales que pueden permitirse productos de lujo; las élites, en cambio, anhelan vampirizar a los jóvenes: en parte, operan como una versión moderna y viril de la condesa húngara Erzsébet Báthory, de quien se dice que usaba la sangre de sus sirvientas para mantenerse joven.

Al vigor que las clases populares insuflan a la cultura del lujo hay que

sumar el papel que juegan las redes sociales. Que marcas de lujo sumen millones de seguidores en sus redes sociales es, aparentemente, un contrasentido: precisamente porque son lujo, no hay tanta gente que pueda permitírselas. Anunciar en televisión ropa de Kenzo, Versace, Fendi o Dior sería absurdo; sin embargo, la publicidad en redes sociales de marcas de lujo adquiere otro sentido: al dar un *like* a las publicaciones de marcas de alta costura, hacemos público nuestro gusto; estamos, de alguna forma, consumiéndolas. Si cosméticos y perfumes popularizan la alta costura, su presencia en redes sociales es su democratización total, pero también lo contrario: la constatación de una aspiracionalidad irrealizable. Todo el mundo está consumiendo algo que nunca va a tener.

Anuncios de perfumes

El amor romántico es, entre otras cosas, la quintaesencia de ese subgénero publicitario que es el anuncio de perfumes, uno de los productos con que las casas de lujo y alta costura descienden de las prohibitivas obras de arte que ofrecen en sus pasarelas a estratos más populares. El perfume es el *souvenir* del lujo, y el lujo son subjetividades que desplazan nuestras vidas del vodevil a la epopeya; de la grisura de los días a la excepcionalidad de los héroes, de cuyo sentir, aun siendo muchas veces una incógnita, sí sabemos que debe ser *deseable*. Vivimos para sentir. Y aunque a menudo sea necesario atravesar otras identidades para llegar ahí, vivimos para sentir preferiblemente *amor*: hacia el prójimo, hacia un elegido, hacia una idea, hacia una obra de arte, hacia uno mismo... O al revés: para ser nosotros los amados –por uno mismo, por un elegido, por todos los demás o incluso por un objeto *(ese traje me reclama; tengo la obligación de atenderlo)*.

Bajo esta perspectiva, una narrativa estándar del anuncio de perfumes es el amor entre dos semidioses, la belleza de dos modelos; dos esculturas griegas –*deux mannequins*, dos maniquíes– talladas en piedra, pero también en aire. La idea de lo bello en puridad, recirculando en armonía como un océano entre dos polos. ¿Qué podría objetarse entonces ante semejante nobleza de propósito? Si acaso, una ejecución equivocada, pero no al menos la intención.

Para promocionar el perfume Mon Paris, la casa de moda Saint Laurent

rodó una serie de anuncios cuyo argumento es el siguiente: un hombre y una mujer excepcionalmente bellos se besan en París. Fin. Delante de la Torre Eiffel, en los pasillos del metro, en una sala de espejos, en un club nocturno o sobre los tejados de la ciudad del amor, desde donde se divisan las arquitecturas haussmannianas, el atardecer que cae sobre el Sena y el oro de una escultura, un hombre y una mujer se aman. *Alors?*

La relación es simétrica, nada hace pensar que exista la más mínima dominación entre ambos y el deseo es recíproco. Su amor no ocurre a través o gracias a la opresión de ningún colectivo; si acaso, hiere a quienes en secreto, o no, también amen a los protagonistas, pero de cualquier modo es un amor libremente elegido por un hombre y una mujer. No hay nada objetable. La imagen, por lo demás, es de este mundo, pero también de otro que no es nuestro. Entre estos dos mundos –la trascendencia y la irrelevancia–, el perfume es nuestro médium: nos acerca a la otra orilla, la de los dioses, o por lo menos sirve como ouija; nos comunica. A su vez, el perfume es un recuerdo de esa vida, como una esmeralda venida del planeta Venus; *otra forma de estar allí*.

Entre continuar con mi vida rutinaria y la posibilidad de compartir tiempo con mi amante en París, elijo lo segundo. ¿Qué es el amor –entre otras cosas– sino el deseo que une a dos personas separadas por circunstancias adversas; una adversidad que destruye o alimenta ese deseo? Para que el amor exista también deben existir las condiciones que lo dificultan, de igual manera que la existencia del lujo se debe a lo ordinario. París vaciada para los protagonistas de Mon Paris es el destino de dos héroes separados por personas contingentes. Esta fragancia es la que se desprende del perfume.

El objetivo de la moda no es exactamente el lujo, sino despertar la imaginación. Al igual que los juguetes a ojos de los niños, perfumes, accesorios y vestidos no son sino piezas de tela o cualquier otro material gracias a los cuales podemos imaginar cosas que nos liberan y nos hacen sentir bien: no es el objeto en sí, sino adónde nos lleva. Tampoco hablamos aquí de un ideal que hunda sus raíces en una cultura consumista y ensoberbecida. En Grecia, recuerda el poeta Guido Ceronetti, Sócrates aconsejaba a los jóvenes que se miraran a menudo en el espejo para que, viendo lo hermosos que eran, se volvieran dignos de ello. Lo dejó también claro en sus memorias la anarquista estadounidense Emma Goldman:

«Quiero libertad, el derecho a la autoexpresión y el derecho de todo el mundo a las cosas bellas y radiantes.»

Ojeando una galería de fotos de celebridades en el Festival de Cannes, me detengo sobre el muy admirable peinado de una modelo argentina, Mica Argañaraz. La parada me plantea una pregunta: ¿experimento lo que experimento a causa de un pensamiento que hunde sus raíces en lógicas *objetualizadoras* (deshumanización del sujeto femenino), *fetichistas* (atribución de rasgos inmateriales a la materia) o *humanísticas* (conmoción del alma ante la contemplación de lo bello y lo bueno)? En esta encrucijada no es improbable que se encuentren muchas de las dificultades que nos impiden distinguir el pensamiento bello del corrupto.

8. MASCULINO SINGULAR

Producción, mística y reproducción

Un padre tiene que cumplir con sus obligaciones profesionales y pone a su hijo una serie de dibujos animados que actúe como dardo anestésico. De alguna forma, esta solución sigue pesando en el imaginario colectivo como una irresponsabilidad: el padre que calma o distrae a sus hijos con una pantalla ha perdido las riendas de su vida; trampea. ¿Y qué ejemplo a seguir es un padre tramposo? La realidad es que cuanto más inestables son las condiciones de vida de los padres, menos son las posibilidades de cuidar y educar convenientemente a los hijos. Por otro lado, ¿qué hay de la educación privada?, ¿las clases extraescolares? Más allá de la disyuntiva entre tiempo compartido y facilidades materiales, los dilemas de la paternidad trascienden el capital económico. ¿Qué ocurre cuando la familia de un niño cuenta con una educación limitada?, ¿quién le ayuda en sus estudios? Y cuando se trata de hijos de migrantes que todavía no han podido aprender el idioma de su nuevo país, ¿quién les asiste? Tendemos a pensar los cuidados y la educación como el reverso del mundo, el lugar donde uno puede cultivar las relaciones con sus seres queridos al margen de la violencia, lo cual, irremediablemente, es violencia. En un mundo fundamentalmente violento, la construcción de una burbuja de concordia, como la construcción de un impermeable sistema fronterizo en el espacio Schengen, es violencia. ¿Existe entonces alguna forma adecuada de gestionar la violencia en la infancia? ¿Admitiríamos la violencia como forma de conocimiento?

Enuncio interrogativamente muchas de estas ideas no sé si porque no tengo respuesta, o porque así amortiguo unos planteamientos impopulares que no me atrevo a explicitar, o porque su sola sugerencia me asocia con el arquetipo obsoleto de padre rudo y temperamental, cuyo principio pedagógico es que no hay más enseñanza que los golpes y el error. Lo contrario a esta ética, paradójicamente, no es una realidad menos agresiva, sino la violencia en su grado más puro: si la génesis de la violencia es la desigualdad, solo aquellos que se dejan llevar sobre el iceberg del privilegio pueden evitar los golpes. A este lado del hielo, la calma es una ficción.

Más allá, la inversión de toda lógica al hablar de cuidados infantiles se debe a la sublimación cultural y comercial del relato de la paternidad, tanto como a la atribución de propiedades mágicas al bebé: adoramos a los niños en su condición de seres exclusivamente emocionales. Su emoción destilada es inencontrable en otros espacios de la sociedad, pues responde a una pureza que no ha sido adulterada por la racionalidad económica, ni por ninguna clase de proceso civilizatorio evidente.

Al margen de que la espiritualidad sea un tema más o menos desterrado de nuestra conversación, la paternidad nos abre a una lectura mística del mundo. Un escritor afirmaba que tras ser padre meditaba mucho más la clase de personajes infantiles que incluía en sus libros: no había niños enfermos, por ejemplo; en su escritura, los niños eran inmortales. Entiendo la lógica; la *no lógica.* Arte y literatura son disciplinas que funcionan como patios traseros de la civilización: allí podemos merodear con cierta paz sobre cuestiones incómodas o antipáticas para el debate público, cosas que nos preocupan pero cuya enunciación a menudo queda relegada a espacios muy íntimos, o divanes terapéuticos. Con la infancia ocurre algo diferente: sus desgracias no se nombran, como una suerte de superstición por la cual evitamos pisar terrenos envenenados. La mayoría de los padres coinciden en su afán casi paranoico de protección a los hijos (cuidado con los coches, cuidado con poner la mano en sitios demasiado calientes, cuidado con ingerir algo peligroso...), pero la mayoría de los padres evitan –evitamosescribir o reflexionar sobre lo que pasaría ante la ausencia de esos cuidados: las tragedias de la infancia conforman una nebulosa de supersticiones creadas a partir de nuestros más profundos miedos. El afán cuidador de la paternidad que lo anega todo tiene como fin último evitar situaciones indeseables (el accidente, la enfermedad o cualquier tipo de destino fatídico o trágico...), pero esas situaciones indeseables son al mismo tiempo un tabú en la conversación entre padres. Es como la representación de Alá para un creyente: está prohibido. ¿Por miedo a qué? ¿A que la imaginación contagie la realidad? No existe base lógica para ello, pero lo sagrado es aquello que ni nos atrevemos a imaginar. Aquello que ni podemos nombrar de los hijos pone de manifiesto su carácter divino. Adoramos a los bebés y a los niños porque no son como nosotros, o porque no los comprendemos, o porque nos trascienden. Los amamos como pequeños dioses de una amplia constelación divina: politeísmo. Los niños

no pueden hablar como nosotros y su ausencia de lenguaje levanta una pared, o un agujero negro, a cuyo lado no sabemos qué hay, pero sí sabemos que lo que hay nos impone un gran respeto.

Jizo en el cosmos

Un día de primavera al amanecer llamo a mis padres para comunicarles que Luna ha sufrido la interrupción de su primer embarazo. No recuerdo la última vez que me oyeron llorar. Georges Didi-Huberman: «Llorar es una forma de dirigirse al otro, de abrirse al otro, ya que las lágrimas salen de nuestros ojos y se convierten en pequeñas esquirlas de cristal en nuestro rostro visto por el otro. [...] Si el acto de llorar tiene un mensaje, es el de una crisis alrededor. Llorar, en consecuencia, aunque no siempre, claro, puede tener una resonancia crítica; por tanto, política.»

En una clase de preparación al parto, alguien levanta la mano y pregunta si existe la misma empatía entre padres e hijos que entre madres e hijos. En el embarazo, el bebé está contenido por el cuerpo de la madre: ella puede sentirlo, pero el padre no lo puede aún ni imaginar. El día y medio que pasamos en el hospital antes del nacimiento de Ulises experimento desasosiego ante el hecho de no sentir mucho... *aún*: la espera en el hospital es eso, *espera*, como quien hace turno para despachar un trámite burocrático. No es la borrascosa espera que anticipa lo sobrenatural. ¿Cómo es esa persona? ¿Qué forma tiene? ¿Nos llevaremos bien? Lo único que conozco son sus golpes contra el vientre de la madre, además de algunas ecografías. La ausencia de nitidez en los detalles convierten todo en una incógnita. Faltan horas para que todo cambie, pero por mi parte no siento una gran excitación. ¿Seré un mal padre?

¿Y si no siento nada? Y de pronto, todo.

Sala de intervenciones, anestesia, cirugía... y el llanto. Mi primer recuerdo es un sonido. Un cuerpecito frágil aparece en el mundo gritando a pleno pulmón, haciéndose notar. El grito de guerra espartano en un ser adorable: toda una declaración de intenciones. Algo que se oye aquí, y en el cosmos.

Dios y el hijo

Como con Pablo y le hablo de mi fascinación por ese género que algunos franceses dominan tan bien: la ficción del escritor en crisis, ágrafo, atormentado; una ficción que excede al libro. Pienso en Delphine de Vigan o en Emmanuel Carrère, autores que han dedicado muchas páginas a hablar de sus largos parones y del miedo al folio en blanco. En el resto del mundo, le digo, no hay ni tiempo ni dinero para hacer eso: se escribe como dando esquinazo a los contratiempos, como la balsa que navega contra los rápidos. Sus rápidos, en cambio, son la escritura. Es una ficción del privilegio. Empecé a leer *El Reino* en el aeropuerto Atatürk de Estambul, de camino a Tokio, de donde volvió Ulises. Lo recuerdo porque al abrir de nuevo el ejemplar encuentro un menú de las aerolíneas turcas que usé de punto de lectura en el viaje.

Carrère describe en *El Reino* cómo la lectura de un artículo de *Libération* le produce una profunda angustia que le empuja a llorar sin consuelo. La noticia explica el caso de un niño a quien un problema con la anestesia en una intervención le priva de sus sentidos. El niño, de seis años, no puede oír, no puede hablar, no puede sentir: está, como dice el escritor, «emparedado». Sus padres cuidan de él pero nunca sabrá nadie lo que pasa por su cabeza. Entiendo la angustiante tristeza de la que habla y también pienso en el tabú que supone la idea del hijo enfermo. O la idea del hijo en peligro –tema que recorre otro estupendo libro de Carrère de antes de abandonar la ficción: *Una semana en la nieve*–. La posibilidad de que un hijo caiga enfermo sobrevuela la mente de todos los padres, que dedican gran parte de sus energías a hacer desaparecer este temor en el trastero de la conciencia. Por pura superstición, por miedo a nombrar lo innombrable (algo mucho peor que cualquier tipo de drama sexual, conyugal, familiar o laboral), el tema del niño enfermo aparece mucho menos de lo que debería en la ficción. Y eso a pesar de que la ficción funciona como una especie de fontanería del alma.

Releyendo el pasaje del niño enfermo de *El Reino* me viene a la mente un paseo por el cementerio de Assistens, en Nørrebro (Copenhague). Luna, Ulises y yo nos detenemos ante la tumba de un niño cuya lápida está cubierta por sus peluches, intactos. ¿Cuánto dura esa pausa? Ni idea. Los cementerios son espacios en los que el tiempo se detiene, más aún cuando

te topas con la muerte de un niño. Ante nosotros solo hay cenizas, granito y tela, y el peso de esos materiales trasciende lo terrenal. Es imposible no conmoverse ante la visión de los juguetes del niño sin vida. No importa tu fe, o la ausencia de la misma: frente a una cosa así, tienes la convicción de que existe un más allá, tenga la forma que tenga.

Creo que estoy bastante cerca del agnosticismo y tengo unas claras convicciones laicas. Al mismo tiempo, conservo el rastro de una educación infantil católica. Comprendo la religión como un paracaídas: valoro su posibilidad solo en escenarios impronunciables, momento en que tomo conciencia de lo trascendente. Mi existencia es bastante materialista, en el sentido de que la mayoría de las cosas a las que aspiro, y deseo para los míos, se pueden *materializar*, pero pensar en la desaparición de alguien que no ha superado la infancia, o incluso la adolescencia, revuelve nuestra filosofía de vida. La literatura de Carrère la admiro, entre otras tantas cosas, por la simpática banalidad de su imaginario, pero los comentarios sobre la vida ascética que recorren *El Reino* y otras piezas suyas impresionan por su sinceridad. En el siglo XXI que yo conozco, la religión y la fe no son un tema, pero en realidad sí lo son. «La fe», dice el teólogo y psicoanalista Laurent Lemoine, «es nómada. No sabe; busca. Se mueve, pero no sabe adónde va. En la religión, en cambio, no hay cuestionamiento.» Entre la primera y la segunda lectura de *El Reino* lo que media es la palabra *padre*.

La crítica feminista recurre a menudo al binomio puta/ santa. Siendo la construcción de la masculinidad un reflejo especular del machismo, la contrapartida viril de este tándem sería algo así como padre/consumidor. Rectitud y consumo. Ahorro y dispendio. Sacrificio y lujo. En otro fragmento de *El Reino*, Carrère habla de cómo abandonó sus frecuentes comidas con amigos regadas con alcohol para entregarse a lo contrario: comer nada más que un bol de arroz integral, atento a masticar siete veces cada bocado, mientras leía «algún libro edificante»; por ejemplo, las *Confesiones* de San Agustín. La imagen contrasta con aquellas otras crónicas de Carrère para una revista femenina donde detalla sus encuentros galantes con mujeres, ya divorciado, en París. El contrapunto explica bien las cadenas de la masculinidad occidental: sé deseable, pero sé recto; consume, pero actúa conforme a los principios de un buen cristiano; ámate a ti mismo, pero renuncia a todo, ascético y frugal, y sé apenas un proveedor para tu padre (Dios) y tus hijos (tu obra).

Sé todo.

Renuncia a todo.

Uno de mis géneros audiovisuales favoritos es la comedia de animación para adultos protagonizada por una familia: *Los Simpson, Padre de familia, Padre made in USA*... Uno de los encantos de estas series es su manera de retratar al padre, víctima y verdugo a la vez, en una sociedad heteropatriarcal. No es improbable que la obra que haya radicalizado más este arquetipo sea *F is for Family*, la serie de Netflix cuyo personaje principal es Frank Murphy, veterano de la Guerra de Corea, malhablado y cabreado con más o menos razón con todo lo que le rodea: a Murphy le putean en su trabajo, le putean sus hijos adolescentes y rebeldes y le putea Vic, su vecino rico y mujeriego que vive como un *playboy*. Contra el hedonismo de Vic, Frank es la constatación de que el padre de familia no es más que un mero proveedor, vive para los otros; procura bienestar a los demás mientras sufre en sus carnes la hostilidad de un mundo que lo consume. En plena era Nixon, el personaje central de *F is for Family* encarna todos los rasgos que históricamente han sido proyectados sobre un padre de familia: esforzado y trabajador, fiel, duro y disciplinado, incompetente en las tareas domésticas (a casa llega demasiado achicharrado del trabajo como para poder mover un solo dedo), carente de la más mínima empatía hacia sus hijos, físicamente deteriorado, realista...

Modelos de éxito masculino son el padre de familia y el *playboy*. Entre medias, el monstruo de dos cabezas: el padre de familia adúltero, Donald Trump en su primer matrimonio con Ivana, magnate y amo de negocios inmobiliarios, padre y seductor. Tras la liberación sexual, el hombre heterosexual se divide entre reproducir un sistema heteropatriarcal y su propia diversión, donde todas las conquistas son bienes de consumo que acumulan algún tipo de capital (¿simbólico?, ¿viril?, ¿sexual?). Pero en algún punto estos códigos que obligan a los hombres a elegir empiezan a cortocircuitarse. *El lobo de Wall Street* no solo certifica las últimas horas del *trader* descontrolado antes de dar paso al disciplinado directivo de Silicon Valley como modelo de éxito: también atestigua el fin de una época donde la *trophy wife* es un distintivo social. Si las mujeres empiezan a tomar conciencia de la desigualdad histórica, la *trophy wife* desaparece; de hecho, empieza a comprenderse como un reflejo del pasado. ¿Quién sino una mujer de otra época –bajo una comprensión puramente capitalista del

sexo, un producto *obsoleto*– se prestaría a ser tal cosa? Evidentemente, el *playboy* no desaparece, pero su divisa (sus conquistas sexuales) empieza a devaluarse. El *playboy* es rico en una moneda a la que cada vez menos gente da valor. Hugh Hefner, Silvio Berlusconi, Donald Trump... Nadie quiere ser una momia.

Dwayne Johnson, alias The Rock, es uno de los actores más cotizados del mundo. En un extenso perfil publicado en *Rolling Stone*, el actor Jeffrey Dean Morgan afirma de él: «Es un fenómeno de la naturaleza. Parece que cada mes se forra haciendo una película. En medio del rodaje de *Proyecto Rampage* el tipo podía pasar por *Saturday Night Live*, hacer un anuncio para Apple, prepararse para la carrera presidencial y yo qué sé qué más. Se pone a entrenar a las tres y media de la mañana para llegar a la hora al set. No sé cómo lo hace. Y encima es un tipo familiar, así que no solo son los malabarismos con los nueve millones de cosas en las que trabaja, sino que al mismo tiempo educa a sus hijos y tiene un matrimonio feliz. ¡Joder, creo que le odio!»

En la ola perfeccionista de nuestro sistema, Dwayne Johnson recoge el testigo del padre de familia americano, solo que ahora le injerta la obsesión por las rutinas matutinas, el cuidado de uno mismo y la productividad sobrenatural. El actor y luchador profesional es un símbolo de virilidad: Johnson ha estado en el elenco de cintas y franquicias como *Fast & Furious, Jumanji, G. I. Joe, Doom*... No es improbable que, de haber ejercido en otra época, Johnson hubiese sido un seductor que atesorase un amplio historial de parejas, pero ya no. The Rock ama a sus hijas y considera una bendición ejercer la paternidad, con una salud de hierro, en su quinta década de vida. De hecho, cabe la posibilidad de que su éxito resida en que su público adulto proyecte en él la misma confianza que proyectábamos en nuestros padres cuando éramos pequeños. ¿Qué es un padre para su hijo pequeño? Un salvador, un superhéroe, alguien que resuelve los problemas siempre y que a la vez te protege y es amable contigo. ¿Y qué representa The Rock? Exactamente lo mismo.

Rizando el rizo, cabe la posibilidad de que esta nueva edad dorada del padre de familia y la consecuente retirada parcial del *playboy* responda a una masculinidad aún más narcisista: The Rock no necesita el reconocimiento de un número indeterminado de mujeres porque ya tiene

atributos suficientes. Él mismo se valida como hombre sin necesidad de que un tercero audite lo que está a la vista de todos.

Escribe Rebecca Solnit a propósito del sexo bajo una perspectiva capitalista: «El sexo es una mercancía, la acumulación de esta mercancía mejora el estatus del hombre y todo hombre tiene derecho a esta acumulación. Sin embargo, las mujeres son, extrañamente, un obstáculo para ello, de manera que son al mismo tiempo el enemigo y la mercancía.»

Más: «Las mujeres-en-cuanto-cuerpo son sexo en espera (para los hombres) y las mujeres-en-cuanto-personas son incómodas guardianas que se interponen entre los cuerpos masculinos y los femeninos, motivo por el cual existen toneladas de consejos sobre cómo engañar u oprimir al guardián.»

Y finalmente: «Bajo el capitalismo, el sexo puede ocurrir también con objetos muertos, no con colaboradores vivos. No se imagina como algo cariñoso, divertido y colaborativo entre dos personas –cosa que el sexo esporádico también puede ser, por cierto–, sino como algo que obtiene una persona. A veces el otro apenas es reconocido en cuanto persona. Se trata de una versión solitaria del sexo.»

En el artículo que recoge estas ideas, titulado «A Broken Idea of Sex is Flourishing. Blame Capitalism», Solnit menciona uno de los más escandalosos ejemplos de masculinidad cimentada sobre los parámetros del *playboy*: «El sexo es una transacción; el estatus de los hombres crece por acumulación de transacciones, como si fueran fichas de póquer. Por este motivo, la estrella del baloncesto Wilt Chamberlain se jactó de haberse acostado con 20.000 mujeres en sus memorias de 1991 (lo que nos lleva a los siguientes cálculos: 1,4 mujeres al día durante cuarenta años).»

¿Por qué entonces las palabras de Chamberlain no nos dicen nada? ¿20.000 mujeres? Divisa sin valor. Es más: divisa devaluada hasta el valor negativo –¿20.000 mujeres? *Menudo cretino*–. ¿Se debe esta revalorización del padre de familia a una conciencia surgida *ex nihilo* en los hombres occidentales? ¿Es una vuelta a modelos conservadores? ¿O por el contrario es el resultado de la pedagogía feminista? Cuesta imaginar por qué una clase privilegiada renunciaría al más violento de los bienes –el ser humano como mercancía– si no es por una rebelión. La esclavitud no fue abolida por la buena voluntad de los blancos, evidentemente.

Además de un *star system* donde el *playboy* empieza a ser una figura

antisocial –como el rockero heroinómano, como el escritor que nunca sonríe en las fotos a saber por qué–, también contribuyeron a la revalorización de la paternidad una ola de autocrítica de la izquierda y del progresismo y su consecuente refundación. En España, por ejemplo, convergieron la reflexión sobre el concepto de cuidados y de una revisión histórica de la tradición del republicanismo. Merece la pena en este sentido hablar del legado de Antoni Domènech, que con *El eclipse de la fraternidad* indaga en la erosión progresiva de este concepto en la tradición republicana, mientras que la «libertad» se convertía en el grial de las izquierdas. Recordaba el economista: «En 1790, fraternidad significaba que todos (los pobres, los humildes, los que necesitan depender de otro para vivir; todos quienes, para existir socialmente y pervivir, han de pedir diariamente permiso a otros) salieran del *domus* subcivil para emerger como ciudadanos de pleno derecho a una sociedad civil de libres e iguales. La idea era que nadie necesitara tener que pedir permiso a otro particular para poder existir socialmente.»

Bajo esta perspectiva, la familia no es un lastre para la libertad del individuo, sino un espacio de protección y solidaridad comunal cuyas dinámicas sociales funcionan al margen del mercado. En *¿Dónde está mi tribu? (Maternidad y crianza en una sociedad individualista)*, Carolina del Olmo contrasta cuidados y consumo, y advierte que «un proyecto de vida no se construye siempre a través del conjunto de elecciones inmediatas y reversibles que permitan hacer un cálculo de costes y beneficios. Decidir lo que uno quiere llegar a ser no es como meter productos en el carrito de un supermercado». Añade: «Los valores y conductas que triunfan –o incluso se necesitan– para sobrevivir en el mercado laboral no tienen nada que ver con el tipo de personalidad que hace falta para ser una madre o un padre amoroso.»

Autoras como Silvia Federici han recalcado que sobre el rol histórico de la mujer descansa también el peso de los cuidados; un trabajo no remunerado que el capitalismo habría delegado en las mujeres. Según esta interpretación, la idea de que la mujer trabajadora ha comportado un proceso de emancipación feminista –a través de la libertad económica o de progresos científicos como la congelación de los óvulos– no es más que un mito tras el cual existe una realidad más antipática: la ampliación de la desigualdad de género y la brecha salarial a través de la perpetuación de los

cuidados en manos de la mujer, y un entorno que prioriza la carrera laboral sobre la vida privada, presentando así a la mujer un dilema inexistente para los hombres.

La familia deja entonces de ser una forma de organización social reivindicada por las capas más conservadoras de la sociedad, ya que ahora también es un concepto a reconquistar desde la izquierda y el progresismo. El riesgo evidente es que en medio de un proceso de repatriación de la «fraternidad» familiar lo perdamos todo por el camino: la fraternidad, la igualdad y la libertad. Pero hay que intentarlo.

La buena noticia de esta transformación en nuestra manera de entender la familia es que ya es obsceno o retrógrado entender los cuidados como algo exclusivo de las mujeres. La mala noticia es que, en un entorno laboral donde padre y madre trabajan, nadie cuida. O al menos eso es lo que sentimos, pues cuando lo hacemos, apreciamos que nunca es suficiente. Cuidar hoy es un lujo –en parte, una herramienta de distinción, *también*: cuidar no es algo que todo el mundo pueda hacer–; en consecuencia, satisfacer el deseo de cuidar es imposible porque siempre es posible cuidar más; siempre hay una familia que está cuidando mejor; padres más entregados; hijos más afortunados, ¿y quién no quiere un hijo más afortunado?

Pero lo que de verdad nos preocupa ¿es la hipotética falta de atención de la persona a la que cuidamos, o solo el hecho de que haya un tercero con mayores recursos para cuidar, siendo esta falta de recursos una carencia que solo puede compensarse mediante la actividad contraria al cuidado: el trabajo? El peso en la conciencia del padre que podría hacer más ¿es amor de padre, o solo otra forma de envidia materialista? El creciente conocimiento en materia de pedagogía infantil ¿tiene que ver con una mayor conciencia, o bien la elección entre Montessori o Waldorf se parece demasiado a la disyuntiva entre *running* o gimnasio, maca o espirulina, Céline o Saint Laurent, convirtiendo así el cuidado de los hijos en la herramienta definitiva de distinción?

En el impresionante *Lejos del árbol. Historias de padres e hijos que han aprendido a quererse*, el profesor de psiquiatría Andrew Solomon escribe sobre un asunto doblemente místico: la relación afectiva entre padres e hijos que han nacido con sordera, o enanismo, o esquizofrenia, o síndrome de Down, o son fruto de una violación: «Es frecuente que en las fantasías

subconscientes que hacen tan seductora la concepción seamos nosotros mismos los que queremos vivir para siempre, no un otro con una personalidad propia. Cuando anticipamos así el avance de nuestros genes egoístas, muchos de nosotros no estamos preparados para tener hijos que presentan necesidades desconocidas. La paternidad nos catapulta bruscamente a una relación permanente con un extraño, y cuanto más singular es el extraño, más fuerte es el olor a negatividad. Queremos ver en los rostros de nuestros hijos la garantía de que no moriremos. Los hijos cuyas peculiaridades definitorias borran la fantasía de la inmortalidad son como un insulto; tenemos que amarlos por ellos mismos, no por el bien que nos hagan, y este es un reto de difícil respuesta. Amar a nuestros hijos es un ejercicio de imaginación.»

Alentado por este carácter sagrado de la infancia, a menudo me pregunto hasta qué punto es legítimo escribir sobre nuestros hijos, y si es posible, o si debemos, hablar de ellos sin expresarlos en su singularidad. En general, existe cierta conciencia sobre lo impropio de exponer o sobrerrepresentar a nuestros hijos en internet sin su consentimiento: ¿aprobarían ellos en un futuro aparecer en nuestras imágenes? Si no lo sabemos, entonces es mejor no hacerlo. Pero si lo tenemos tan claro cuando se trata de imágenes, ¿por qué la escritura no plantea un mismo debate sobre la privacidad? Escribir sobre nuestros hijos puede exponerlos mucho más que una fotografía, especialmente cuando narramos sus singularidades en su etapa anterior al lenguaje. Para explicar la amnesia infantil, el hecho de que apenas recordemos nada antes de los tres años, los investigadores recurren a la ausencia de lenguaje, a la dificultad de almacenar nuestras propias experiencias... Nuestra infancia nos pertenece; el misterio de la infancia nos acompaña, porque así lo hemos querido. ¿Es entonces un sacrilegio escribir sobre la infancia de nuestros hijos? Los dioses no son el objeto de la sociología.

Escribe David Wagner en *Cosas de niños*: «La niña me hace ser niño otra vez. Y me hace pueril otra vez. Hacerse mayor significa también hacerse cada vez más joven.» La paternidad nos devuelve a sentimientos desclasificados en un grado de pureza indescriptible, una alegría y un júbilo solo comparables a los primeros estadios del enamoramiento. A menudo me pregunto si la gente tiene más hijos para reproducir ese sentimiento, aunque es obvio que no existe ninguna respuesta a la pregunta de por qué tienes

hijos. La realidad es que la concepción de un hijo implica una completa reordenación en nuestra jerarquía de sentimientos.

Una guerra de subjetividades masculinas que se libra en nuestro tiempo: la ironía contra su adversaria. En *El anzuelo del diablo*, Leslie Jamison recuerda un pasaje de *La broma infinita* de David Foster Wallace: «Alguien irónico en una reunión de Alcohólicos Anónimos es una bruja en la iglesia.» El pasaje resume lo que durante mucho tiempo, y aún hoy, ha representado una persona irónica: aquel que ve más allá de un conjunto de personas sentimental e intelectualmente inferiores, si no traumatizadas –para el caso, los alcohólicos anónimos–. En la digamos *pos-posmodernidad* de nuestro capitalismo tecnológico, los papeles se invierten: irónica es la persona frágil, quien no es capaz de enfrentarse a sus dilemas existenciales, y rebaja y relativiza la intensidad de sus desafíos a través de la broma. Steve Jobs iba en serio. Elon Musk va en serio. En serio van los deportistas de ultradistancia, los visionarios, los genios y... los padres. El amor hacia un hijo no es algo que nadie se tome a broma.

Alrededor del pensamiento positivo ha florecido un suculento negocio de libros de autoayuda y terapia *fast food*: textos y charlas para vigorizarse durante unos momentos antes de caer en la cuenta de que ninguno de estos mensajes optimistas servirá en el largo plazo para acabar con la precariedad y el desánimo. Sin embargo, no existen sentimientos que por sí mismos sean más nobles que otros; lo que sí existe es una gradación y nobleza de sentimiento. Cuestionarlo todo podría conducir a una buena voluntad de cambio, pero la ironía a través del cuestionamiento de todo también puede llegar a ser la enésima fotocopia de una subjetividad que una vez fue auténtica y luego ya no. Lo que distingue la tragedia griega de la telenovela de sobremesa no es el sentimiento, sino la pureza del mismo. Igual ocurre con la ironía: de ella se puede servir el humor más brillante o solo un nihilismo banal. En sí misma, la solemnidad no es ni buena ni mala, como la ironía. Conviene tener en cuenta también al hablar de esto, por cierto, el clasismo sentimental. O, como escribe Leslie Jamison: «Rechazamos el sentimentalismo para avivar cierta noción de nosotros mismos en cuanto sujetos de emociones verdaderas, árbitros de lo complejo y los sentimientos reales. La postura antisentimental sigue siendo una forma de reafirmar la identidad –con flechas que vuelan en lugar de lágrimas que se derraman–, un modo de subrayar la propia capacidad de percepción. Una afirmación de

criterio, más que de empatía. La superioridad moral a través del rechazo, una especie de doble negación onanista.»

En relación con nuestros padres, hacerse adulto a menudo significa madurar *omitiendo* los dolorosos acontecimientos que facilitan nuestro aprendizaje. Desvincularse del lecho familiar y convertirse en un adulto cada vez más autónomo es un motivo de orgullo, que sin embargo se produce a través de digestiones privadas del dolor, un enfrentamiento a solas contra nuestros fantasmas: aprendemos a sobrevivir en el entorno laboral, y ahí advertimos que fracasar no siempre es un fracaso personal, sino a veces simples golpes de mala suerte, o malas coincidencias, o rachas de travesía con el viento en contra. Nuestras relaciones afectivas se vuelven más sólidas gracias a que corregimos actitudes deplorables. Tomamos conciencia de nuestra salud y la cuidamos cuando estamos a punto de quebrarla. Manejamos mejor nuestro dinero a partir de la visión de una bancarrota. Amamos con la visión de la pérdida... Muchas de las cosas que me han hecho adulto son experiencias muy privadas que no le desearía a mi hijo, pero que en realidad sé que son inevitables. La paternidad es una burbuja. Como todos los padres, conservo y observo con ensimismamiento galerías de fotos que recogen algunos de los momentos más puramente felices de nuestra vida: mi hijo y yo riéndonos a mandíbula batiente un sábado por la mañana jugando en el suelo; mi hijo, su madre y yo en el césped de un parque con lago en Londres o Estocolmo; los tres comiendo cualquier cosa fuera de lo habitual... Como padres hacemos todo lo posible para que estos momentos se dilaten, si bien la madurez –propia y de los hijos– surge de instantáneas mucho más sombrías.

Al respecto, un tema singularmente inquietante es el instante en que un niño descubre por primera vez el mal. Durante una parte nada desdeñable de su infancia, los niños y bebés no conocen otra cosa que los rasgos positivos de la humanidad: todo el mundo les atiende, la gente es generosa con ellos, les cuidan y escuchan sus necesidades, cualquier persona es una persona en la que confiar, pero eso es así hasta que de pronto observan un rostro inédito de los seres humanos. De pronto, alguien les traiciona y toda su relación con los seres humanos cambia. Tendrá que pasar mucho tiempo hasta que entendamos que, a diferencia de la bondad, el mal rara vez existe en puridad, y casi siempre encuentra explicación: en la desigualdad, en la falta de confianza, en el miedo. En lo que sea.

Al igual que hay un amor romántico, existe una paternidad romantizada. Cualquier relación afectiva comprende que los momentos de clímax existen gracias a otros de intensidad moderada: una cena íntima o un viaje en pareja es algo que valoramos como el destino común de dos trayectos vitales, pero para llegar a ese destino común antes hubo que construir dos identidades singulares; una ausencia. En una amistad o en una pareja, amor también es respetar la intimidad y la privacidad del otro, y compartir aquello que merece ser compartido. El tiempo que no pasamos con la persona amada no es una traición, sino parte del viaje. Ocurre lo mismo con los niños: a menudo nos sentimos culpables por no pasar el tiempo suficiente con ellos, cuando es un hecho que quererlos también pasa por dejarles conocerse a sí mismos. Reducimos la felicidad familiar a una simple cuestión de tiempo cuantitativo: cuantas más horas juntos, más demostraré mi amor. Pero darse tiempo es parte de la vida del amor. O mejor: metabolizar el amor que sentimos hacia su destinatario –una persona, una actividad que nos llena, una obra de arte– exige tiempo. A menudo pasamos de una sociedad ultraviolenta y competitiva donde no hay lugar para los cuidados a otra donde los cuidados se convierten en un fetiche. Por definición, los cuidados tampoco pueden convertirse en un fin en sí mismo, ya que entonces se parecerían a otra cosa: sumisión. Lamentablemente, el destino a veces nos exige suspender nuestra libertad para entregarnos al cuidado total de un ser querido; entonces nos volvemos sumisos y lo aceptamos porque somos sujetos éticos.

Como padres hacemos todo lo que está en nuestras manos para que nuestros hijos sean, entre otras cosas, libres; bajo esta perspectiva, un principio de actuación legítima y ética vendría a decir algo así como que no te hagas a ti mismo lo que no desearías para tus hijos. Por tanto, nos preocupa que nuestros hijos sean cuidadosos, pero también que no estén sometidos. Tener una vida propia al margen de nuestros seres queridos no puede ser, de ningún modo, algo en sí mismo egoísta. Escribe Andrew Solomon: «En la medida en que se parecen a nosotros, nuestros hijos son nuestros más preciados admiradores, y en la medida en que no se parecen, pueden ser nuestros más vehementes detractores. Desde el principio les inducimos a que nos imiten y anhelamos lo que podría ser el mayor halago de nuestras vidas: que elijan vivir conforme a nuestro sistema de valores. Aunque muchos de nosotros nos sentimos orgullosos de lo diferentes que

somos de nuestros padres, nos entristece lo diferentes que nuestros hijos son de nosotros.» Tener una vida propia, de hecho, consiste en aceptar que tu hijo es algo mucho más trascendental que el simple testigo de tus genes.

Al procurar al hijo cuidados y también libertad, le ofrecemos la oportunidad de ser una persona única, y no la sola proyección de nuestro deseo vanidoso. En *Teoría del cuerpo enamorado*, Michel Onfray deshace algunas construcciones equivocadas sobre la pareja y el amor: «Aspirar a la fusión es querer la confusión, perder la identidad, renunciar a nosotros mismos en provecho de una figura alienante y caníbal.» Parte de las consideraciones del filósofo sobre el amor adulto sirven también como fármaco contra la paternidad romantizada: «En cuanto a la pareja, con la esfera como emblema, le queda por experimentar en lo cotidiano el destino del autista, cerrado sobre sí mismo, prisionero de su naturaleza, forzado a estar dando vueltas sobre sí, a multiplicar las repeticiones onanistas y las reiteraciones solipsistas del animal enjaulado. La pareja inventa el giro repetitivo del derviche tornero. Y proscribe cualquier otro movimiento distinto de las rotaciones sobre el mismo lugar.»

Onfray añade: «Como perfección del Ser, beatitud y gozo de la unidad realizada, conjuración de lo real múltiple, fragmentado, reventado y diverso, como celebración de un mundo ideal, no engendrado, incorruptible, inmóvil, perfecto, la esfera ofrece un modelo teórico inaccesible, esto es, generador de frustraciones y dolores.»

En la segunda mitad de los noventa, J. y yo éramos mejores amigos: íbamos a clase juntos, los dos éramos buenos estudiantes, los dos jugábamos en el mismo equipo de baloncesto y eventualmente los dos íbamos a jugar a videojuegos a un videoclub. Durante tres cursos entre el final del colegio y el inicio del instituto, J. fue el eslabón que me mantenía conectado con la infancia en una época particularmente sombría, llena de calamidades y enfermedades de adultos que se supone que no debería entender, pero que, creo, entendía perfectamente. A causa del trabajo de mi padre, mi familia y yo cambiábamos de ciudad cada tres o cuatro años, y en aquel tiempo internet aún no era una comodidad presente en todos los hogares, por lo que J. y yo perdimos el contacto en el siguiente traslado de mi padre. No volví a saber de él hasta pasados casi veinte años, cuando mi madre me informó de que, en un periódico de provincias, había leído la muerte de aquel mejor amigo mío: tras instalarse fuera de España, donde

había encontrado un trabajo, los médicos le detectaron una enfermedad degenerativa. Él mismo decidió acabar con su vida. Evidentemente, la noticia me dejó desequilibrado. En aquel tiempo en que mi hijo ya estaba en casa, todos los miedos iban a parar al mismo sitio: por qué él y yo no; por qué el azar.

Todas las muertes, en particular aquellas que ocurren cerca de uno, son, además de noticias desoladoras, la confirmación de la fragilidad propia. Hay, no obstante, algo especialmente abyecto en la muerte que ocurre en la tercera década de vida: si la adolescencia y la juventud nos envuelven de una temeraria aura de inmortalidad, el paso a la vida adulta y profesional entre los veinte y los treinta años nos pone los pies en el suelo. Es entonces cuando empezamos a ser conscientes de los límites de nuestra salud –si es que ningún problema ha avanzado esta percepción–, y hemos aprendido a disciplinarnos y a sobrevivir en un sistema laboral exigente y depredador. En esa época en la que todo empieza a ordenarse, después de más de dos décadas de formación intelectual, afectiva, laboral y humana, empieza la vida adulta *en serio*. Pero de pronto, para algunos, todo se desvanece.

La paternidad vigoriza a la vez que debilita. Conocer la noticia de la muerte de mi mejor amigo de infancia con Ulises jugando en la habitación fue como ver la muerte a un milímetro de distancia; como caminar por un desfiladero junto a una persona que cae. Es la existencia, o su ausencia, como un juego de dados.

Años atrás, mi mujer y yo estamos en casa de unos amigos en una fiesta que se prolonga hasta la madrugada. En un momento de la noche, Luna se marcha a dormir y más tarde le sigo yo. Al cabo de un rato nos despierta un aullido: uno de nuestros amigos grita el nombre de otro. Echo a correr escaleras arriba, donde asisto a la escena: nuestro amigo trata de reanimar a una persona que ha perdido el conocimiento y parece que se estaba ahogando. Llamo a emergencias. Avergonzado, explico la situación: debo detallar lo que ha pasado en la fiesta, y la sucesión de imprudencias que han llevado a nuestro amigo a ese estado. Asustados, dudamos que nuestro amigo aguante con vida mucho más; está asfixiándose, convulsiona. Para los que estamos allí, las próximas horas prometen ser un infierno: la muerte, la policía, los periódicos, las explicaciones... Finalmente, la ambulancia llega a tiempo y los paramédicos entran en aquella habitación llena de botellas vacías, inyectan algo en el cuerpo de nuestro amigo y al cabo de un

rato recupera la conciencia. ¿Por poco? A saber. Cuando lo peor ya ha pasado, hacemos algunas bromas e ironizamos sobre la situación (aparentemente, nuestro amigo estuvo a punto de morir después de un ataque de risa durante el que su cuerpo, a causa de la mezcla de sustancias consumidas, sufrió un colapso); es nuestra manera de no mirar directamente a los ojos de aquello que acaba de pasar. Pero, a pesar de los chistes, el mensaje lo captamos todos: aquí se han cruzado unas cuantas líneas rojas de las que conviene alejarse. De hecho, conviene correr en dirección contraria. Es el fin de algo.

La masculinidad en la juventud se manifiesta a través de una toma de riesgos absolutamente temeraria, donde el género se explica, en parte, en una competición para demostrar quién es más fuerte, o quién aguanta más *de lo que sea*. En la edad adulta, más aún si somos padres, la tendencia se invierte: todo nos parece peligroso. El nombre que recibe este fenómeno es hipocondría.

Conscientes de la fragilidad de nuestro organismo y de la fugacidad de la vida, reconocemos en nosotros una probabilidad de desaparecer a edad temprana mucho más elevada que en los demás: si no se trata de nosotros o de nuestros hijos –nuestra trascendencia–, rara vez imaginamos en los demás escenarios improbables. Si un ser próximo enferma o desaparece, siempre es por sorpresa; en nosotros, es una opción que siempre parece abierta. Incluso siendo conscientes de que es altamente improbable, cualquier vuelo está a punto de sufrir un accidente y cualquier dolencia anticipa una feroz enfermedad. Considerándonos a nosotros mismos –y a nuestra descendencia– el centro alrededor del cual orbita todo, detectamos riesgos en casi todo. Relacionada con la hipocondría está también la hiperactividad: ante la perspectiva de que el tiempo se acaba, debemos apresurarnos a construir nuestro legado. Algunos hipocondriacos famosos: Proust, Warhol, Woody Allen; todos con una impresionante producción a sus espaldas. La hipocondría es el terrorismo de la vanidad.

Para algunos, el trabajo es una forma de trascendencia, de la misma manera en que la paternidad lo es: tenemos hijos que nos llenan de energía para trabajar más, y trascender así por vía doble, en parte. Es un bucle de vanidad que también es un bucle de supervivencia, que también es un bucle de amor y de orgullo.

La paternidad tiene la extraña peculiaridad de desvelarnos un orgullo

absoluto, no comparativo. Como hijos, a menudo somos anegados por el miedo a no defraudar: hay demasiado tiempo y demasiado cariño depositados en nosotros como para equivocarnos; como padres, sucede lo contrario: cualquier progreso es motivo de celebración, independientemente de lo que hagan los demás. Un día en que voy a recoger a mi hijo a la guardería me comunican que ya sabe caminar. Entonces me descubro a mí mismo mirando de reojo al resto de los padres que esperan a sus bebés; un acto reflejo cuyo mensaje entendí al momento: *¿Lo veis? Es él, mi hijo*. Objetivamente, no es nada meritorio. Tarde o temprano, todos los niños aprenden a caminar. Y sin embargo es inevitable sentir esa satisfacción infinita. Lo mismo con todo lo demás: reconocer un objeto, decir la primera palabra, imitar a un animal, desarrollar habilidades sociales, reproducir conocimientos adquiridos... Lo hacen todos los niños, pero no todos los niños son tu hijo.

En el amor de un padre a su hijo convergen el mayor de los delirios de grandeza y un cariño absolutamente desinteresado. Aquí va a parar lo más sombrío y luminoso de la especie humana. Es algo que supera los principios de cualquier filosofía política, pero que al mismo tiempo sintoniza con una construcción de género muy concreta, y con la voluntad de supervivencia que rige el sistema económico de nuestro tiempo. En el amor que se transmite de un padre a un hijo sabemos todo lo que debería ser distinto: hoy es un lugar común decir que somos parte de un legado donde los padres apenas participaron en la educación sentimental de los hijos; y sin embargo son nuestros padres y estamos orgullosos de ellos. Al término de cada día sumamos errores y fracasos: en nuestras relaciones y en nuestro trabajo, y también en nuestro ejercicio de la paternidad; intuimos, sin embargo, que quizá seremos perdonados, y que tal vez nuestros hijos se apiadarán de nuestros desastres, al igual que nosotros, interesadamente, tendemos a olvidar los fallos de nuestros padres y de nuestros abuelos, pues conocemos las condiciones en el ejercicio de ese amor. La masculinidad es un legado de fallos que tejen una fraternidad que en los días optimistas parece más humana, más amable y más femenina. Paradójicamente, la masculinidad se está reproduciendo para extinguirse. En nuestras manos está la dignidad de esa extinción.

9. VÍCTIMAS PERO VERDUGOS

Al borde de un precipicio imaginario

Los que se inmolan matando masivamente en nombre de una fe. Quienes asesinan a su propia familia y luego se suicidan. Los que aparecen en un instituto con un arma y disparan a sus compañeros y profesores... Siempre son *ellos*.

En una época en que la memoria colectiva aún no había digerido los atentados del World Trade Center en Nueva York (2001), los de Atocha en Madrid (2004) y el 7-J de Londres (2005) –en plena vorágine destructiva de Al Qaeda–, el ensayista Hans Magnus Enzensberger publicó una reflexión sobre las razones de esta clase de crímenes titulada *El perdedor radical*. Escribe allí: «Un hombre que se siente un perdedor radical se encuentra al borde de un precipicio imaginario que a una mujer le resultaría más bien ajeno.» A cada paso adelante que percibe en los otros, explica Enzensberger, su irritabilidad aumenta: es la cima del resentimiento. Su lógica se rige por dos argumentos que, lejos de excluirse, se retroalimentan en un círculo diabólico: «Tiene que ver conmigo» y «La culpa la tienen los demás». «La única salida a su dilema», leemos, «es la fusión de destrucción y autodestrucción; agresión y autoagresión. Por un lado, el perdedor experimenta un poderío excepcional en el momento del estallido; su acto le permite triunfar sobre los demás, aniquilándolos. Por otro, al acabar con su propia vida da cuenta de la cara opuesta de esa sensación de poderío, a saber, la sospecha de que su existencia puede carecer de valor.»

En la actualidad, el islamismo yihadista es el único movimiento que ejerce esta violencia nihilista a escala global, y aunque los islamistas, recuerda Enzensberger, se presentan a sí mismos como guardianes de la tradición, lo cierto es que son criaturas del mundo globalizado al que dicen plantar cara. Otro hecho reseñable es que sean muy pocos los terroristas que proceden de un entorno verdaderamente ortodoxo. «Muchos elementos», escribe Enzensberger, «apuntan a que la devoción de los terroristas no es demasiado profunda. Se aferran a una fe de segunda mano que no acaba de creer en sí misma.» Es el caso, por ejemplo, de los hermanos Abdeslam, responsables del atentado en la sala Bataclan de París, que se ganaban la

vida como propietarios de un bar en Molenbeek, Bruselas: los tres fueron descritos no como fanáticos, sino como unos jóvenes a los que les gustaba beber, fumar y la ropa de marca. Algo parecido ocurría con Abdelbaki Es Satty, el imán radicalizado que reclutó a la célula yihadista que perpetró el atentado de las Ramblas en Barcelona en 2017, y en cuyos antecedentes penales figuraba el tráfico de hachís en el estrecho de Gibraltar. ¿Encarnan a los perdedores del capitalismo, o no hay más definición que la de simples y llanos terroristas? Ambas opciones conviven. En su libro sobre las madres de los terroristas nacidos en Francia, *En el vientre de la yihad*, la periodista Alexandra Gil sostiene que el yihadismo se nutre del paro, del desarraigo y de la falta de proyecto de los jóvenes que no encuentran ningún tipo de ayuda en su país. «Europa», dice la periodista, «es racista, cada vez más racista. Estamos respondiendo con ideas que no tienen que ver con la tolerancia o la reinserción. Los adolescentes de ahora no ven atractivo en Europa.»

Paradójicamente, el nihilismo del terrorista aparece al contacto con los valores del capitalismo, por pura incapacidad de asimilación. «Puede parecer», escribe Enzensberger, «que la emigración no disminuye los riesgos psíquicos de los perdedores, sino que los agudiza. Con independencia de su situación económica, los emigrantes desarraigados del orbe árabe viven expuestos a un permanente choque cultural debido a la confrontación inmediata con la civilización occidental. Esto es válido, sobre todo, para los emigrantes masculinos. La aparente abundancia de mercancías, opiniones y opciones económicas y sexuales genera un *double bind* o doble atadura de atracción y rechazo, y el tener que comprobar a cada paso el atraso de la civilización propia se hace insoportable. Las secuelas que esto produce en una autoestima ya de por sí inestable están tan a la vista como el afán de compensarlas por medio de teorías de conspiración y actos de venganza. En ese trance, el ofrecimiento de los islamistas de castigar a otros por el fracaso propio representa una fuerte tentación.»

Es aquí donde se encuentra otro de los inacabables debates en torno al terror: las fronteras que separan al racismo de la izquierda. En *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Slavoj Žižek desmiente al menos cuatro ideas que a menudo paralizan la discusión a la hora de comprender los orígenes del terror:

a) Toda crítica al islam es «islamofobia». En realidad, el miedo de la izquierda liberal a decir o hacer cosas contrarias al islam solo amplifica la demonización del islam. «Cuanto más profundizan en su culpa los izquierdistas liberales de Occidente», detalla el filósofo, «más los acusan los fundamentalistas musulmanes de ser unos hipócritas que intentan ocultar su odio hacia el islam.» De esta forma la culpa no mengua, sino que siempre se agrava. La tolerancia nunca es suficiente. Varios ejemplos: «A sus hijos no se les sirve cerdo en las escuelas, pero ¿y si el cerdo que comen los demás les molesta?; a las niñas se les permite cubrirse en las escuelas, pero ¿y si las europeas que enseñan el ombligo les molestan?; su religión es tolerada, pero no se trata con el debido respeto.» Para Žižek, el islam no contiene ninguna alternativa política válida. Lo único que ofrece es «nihilismo fascista, que parasita el capitalismo». A su vez, países como Arabia Saudí o los Emiratos están absolutamente integrados en el capitalismo global.

b) La violencia que pueda ejercer un musulmán a una occidental es, en verdad, reflejo de una estructura patriarcal global. Žižek evoca lo ocurrido en Rotherham, una ciudad del centro de Inglaterra en la que hubo al menos 1.400 niños sometidos a una brutal explotación sexual entre los años 1997 y 2013. La investigación demostró que los delincuentes eran casi en su totalidad miembros de bandas paquistaníes; las víctimas, escolares blancas. Muy poca gente quiso meterse a analizar esto. Les preocupaba incurrir en juicios islamófobos: «A los delincuentes se les designó vagamente como "asiáticos", se afirmó que los abusos no eran una cuestión étnica ni de religión, sino relacionada con la dominación de las mujeres a cargo de los hombres.» Problema: «Este aparente antirracismo es, de hecho, un racismo apenas encubierto, pues de manera condescendiente trata a los paquistaníes como seres moralmente inferiores a quienes no habría que aplicar nuestros criterios morales.»

c) Los refugiados son buenas personas. En la figura del refugiado depositamos una expectativa moral que difícilmente esperaríamos de nosotros mismos. Ni se nos pasa por la cabeza pensar que los refugiados puedan ser personas crueles y con bajos instintos. «Deberíamos cortar el vínculo entre refugiados y empatía humanitaria», explica Žižek, «y dejar de fundamentar nuestra ayuda en la compasión hacia su sufrimiento. En cambio, deberíamos ayudarlos porque es nuestro deber ético hacerlo,

porque no podemos no hacerlo si queremos seguir siendo personas decentes, pero sin ese sentimentalismo que se rompe en el momento en que comprendemos que la mayor parte de los refugiados *no* son "personas como nosotros" (no porque sean extranjeros, sino porque *nosotros* mismos no somos "personas como nosotros"). Parafraseando a Winston Churchill: "A veces hacer el bien no es suficiente, aun cuando sea lo mejor que puedes hacer. A veces tienes que hacer lo necesario."»

d) Tenemos la obligación de comprender mejor el ISIS. Lo cierto es que no hay nada que comprender, «en el sentido de que sus "actos deplorables son la reacción a las intervenciones brutales europeas", sino que habría que caracterizarlos como lo que son: el reverso islamofascista de los racistas europeos antiinmigración; ambos son las dos caras de la misma moneda».

Tras los atentados de París en 2015, Alain Badiou distinguió tres tipos de sujetos en el capitalismo actual. El primero es el sujeto liberal-democrático de clase media «civilizado». El segundo son quienes, fuera de Occidente, están poseídos por el deseo de Occidente. En último lugar se encuentran los nihilistas fascistas, cuya envidia de Occidente se convierte en un odio mortal y autodestructivo.

Para Žižek, fenómenos como el ISIS y cualquier expresión de islamofascismo no son sino el reverso ideal del capitalismo global contemporáneo. «El hecho básico del fascismo fundamentalista», explica, «es la envidia. El fundamentalismo permanece arraigado en el deseo de Occidente gracias al mismísimo odio que siente hacia Occidente.» Además, «el Estado Islámico es también una gran empresa comercial mafiosa que vende petróleo, estatuas antiguas, algodón, armas y mujeres esclavizadas, "una mezcla de propuestas enormemente heroicas y de corrupción occidental a través del consumo"».

El 4 de agosto de 2011 el joven de veintinueve años y padre de cuatro hijos Mark Duggan fallecía a causa de un disparo de la Policía Metropolitana de Londres. A consecuencia de su muerte, se produjo en el Reino Unido una serie de desórdenes públicos que incluyó saqueos a comercios. Zygmunt Bauman describió a los protagonistas de estos disturbios como «consumidores defectuosos o descalificados», diferenciándolos de unos hipotéticos saqueadores por necesidades alimenticias. Muchos chicos vaciaron tiendas de electrodomésticos y de ropa de marca. Escribía a propósito Bauman: «Los objetos de deseo, cuya

ausencia se deja ver con gran violencia resentida, son hoy muchos y variados –y sus cifras, así como la tentación de poseerlos, crecen cada día. Y de igual forma crece la ira, la humillación, el rencor y el resentimiento provocados por no tenerlos–, así como la urgencia de destruir lo que no puedes tener. Saquear tiendas y prenderles fuego se derivan del mismo impulso y satisfacen el mismo deseo.» En la misma línea, Žižek estableció un paralelismo con la quema de automóviles en París en 2005: sin un proyecto político detrás de los perpetradores, los coches quemados eran propiedad de la gente de sus mismos barrios. Según el filósofo esloveno, «el hecho de que los alborotadores no tengan programa es pues en sí mismo un dato que exige interpretación y que nos dice mucho acerca de nuestra situación político-ideológica y del tipo de sociedad en que vivimos, una sociedad que celebra la posibilidad de elección, pero cuya única alternativa posible al vigente consenso es un ciego *acting out*. La oposición al sistema ya no puede articularse en forma de una alternativa realista, o siquiera como un proyecto utópico, sino que solo puede tomar la forma de un arrebato sin sentido». La única diferencia que mediaría entre el saqueo consumista y el atentado suicida sería, pues, la coartada de la fe.

Virilidad perdida; nihilismo creativo

Contra el resentimiento desesperado de saberse fuera del sistema consumista –fuera del mercado afectivo y fuera del mercado económico–, el terror como performance se despliega como una vía para recuperar la virilidad impotente. En *Palabras armadas*, el filósofo Philippe-Joseph Salazar explica cómo la violencia premoderna del Califato Islámico recupera una masculinidad belicosa ya extinguida en los conflictos armados contemporáneos: «A la violencia occidental a distancia aérea o robotizada o a las operaciones especiales furtivas, el Califato replica mediante la violencia cara a cara. Replica al anonimato de los ataques aéreos mediante el ataque personal. La dirección de la guerra por parte de los aliados occidentales, que se ha convertido en una acción a distancia que tiende a la impersonalidad, se compensa mediante el "combate" directo y personal.» Añade Salazar: «La guerra virtuosa es, pues, el resultado de una asimetría que permite el uso legal y masivo de la fuerza, enmarcado en una gestión de

la guerra (“minimizar los costes”) que tiene prioridad sobre el combate. Se trata de una construcción retórica de los estrategas, y para los estados mayores, de un lenguaje de gestión cerrado en sí mismo que el Califato hace explotar mediante el retorno de la virilidad guerrera.» Una virilidad guerrera y un enfrentamiento cara a cara que, como también recuerda Enzensberger, encuentra su expresión más pura en el atentado suicida, el cual permite al perdedor radical exponer sus delirios de grandeza y el odio por sí mismo. «De lo que menos se le puede acusar», concluye el alemán, «es de cobardía.»

De resentimiento desesperado y exclusión sabía también Eric Harris, uno de los responsables de la matanza de Columbine en Estados Unidos (1999). Reconocerse marginado en su propio medio no impidió que Harris encarnase el sistema de valores de la sociedad que rechazaba. Como recuerda el filósofo Franco Berardi en *Héroes. Asesinato masivo y suicidio*, el día de la matanza Harris se puso una camiseta blanca con un lema en letras negras donde se leía «Selección natural», tema sobre el cual había escrito en sus diarios, igual que años más tarde haría Pekka Eric Auvinen, autor de la masacre del instituto Jokela en Finlandia en 2007. «Del mismo modo que la mayoría de los jóvenes que han crecido en las décadas de neoliberalismo», escribe Berardi, «Eric Harris está totalmente convencido de que los fuertes tienen derecho a ganar y a depredar a los más débiles.» Harris, por cierto, tenía intención de entrar en el Cuerpo de Marines de Estados Unidos, si bien su solicitud fue desestimada debido al consumo de un antidepresivo impuesto por un juez como parte de una terapia para tratar su ira. En sus diarios, Harris describía su ira así: «Todos se burlan siempre de mí por mi físico, y por lo mierda y débil que soy. Bien, os vais a enterar: os espera una venganza que os vais a cagar. Podríais haber mostrado más respeto, tratarme mejor, haberos interesado más por lo que sé o por mi opinión, haberme tratado como un adulto, y quizá no habría llegado a este punto de querer cortaros la puta cabeza. [...] De aquí brota mi odio. Del hecho de que no tengo prácticamente autoestima, sobre todo con las chicas y respecto a mi cuerpo, etc. Por eso se ríen de mí constantemente, por eso no me respetan y por esto estoy ENCABRONADO. [...] Haga lo que haga se ríen de mí, y a veces en mi cara. Me voy a vengar muy pronto. Cabrones, ¡no deberíais haberos metido tanto conmigo, eh! ¡JA, JA!»

Al proyectar al exterior el autodesprecio infinito de los atacantes, el acto

terrorista transforma a menudo una violencia nihilista en un acto creativo con capacidad para traumatizar a una sociedad entera, no solo por la cantidad de víctimas mortales que deja a su paso, sino por la retorcida imaginación que puede llegar a sostener el acto, desbordando los peores temores de cada uno de nosotros. A propósito de los ataques del 11 de septiembre de 2001, el compositor Karlheinz Stockhausen afirmó que se trataba de «la mayor obra de arte que hayamos visto jamás». «Hay gente», dijo, «que se ha preparado concienzudamente para esta única actuación que conduce a 5.000 personas a la Resurrección. En un solo momento. Yo no podría hacerlo mejor. En comparación no somos nada, como compositores... Sabemos que es un crimen, por supuesto, porque pasó sin el consentimiento de la gente. No fueron al "concierto". Está claro. Y nadie les avisó de que iban a morir.»

En ocasiones, una variación de esta creatividad diabólica puede llegar a meterse tanto en el inconsciente colectivo que la convierta en un hito. Si bien es verdad, por ejemplo, que la embestida con vehículo-ariete no era una táctica de terrorismo inédita, el atentado en el paseo de los Ingleses en Niza en el año 2016 marcó un antes y un después. ¿Quién podía prever que en el popular paseo de la ciudad de la Costa Azul, en medio de una celebración nacional, un camión aplastaría bajo sus ruedas a 86 personas y dejaría heridas a más de 450? Al cabo de unos meses de los atentados contra *Charlie Hebdo,* el juez experto en terrorismo yihadista Marc Trévidic concedió una entrevista a *Paris Match* donde afirmaba lo siguiente: «El terrorismo es una subasta: siempre hay que ir más lejos, doblar la apuesta, golpear más duramente. Y además, hay que conseguir el "premio Goncourt del terrorismo": yo siempre digo que la referencia base son los atentados del 11 de septiembre de 2001 contra las torres del World Trade Center.» Apenas unas semanas después, el Estado Islámico reivindicaba los ataques terroristas perpetrados en la noche del 13 de noviembre en París. Habíamos visto cientos de agresiones, pero no estábamos acostumbrados a varios atentados simultáneos en distintas zonas de una misma ciudad, en el momento en que la ciudad se encuentra más relajada: un viernes por la noche, cuando el ajetreo ya ha acabado. Dejaron más de 400 heridos, cien de ellos de gravedad, y 130 muertos.

Más allá del terrorismo, el impulso autodestructivo es mucho mayor en hombres que en mujeres. Las estadísticas son firmes: alrededor de dos

tercios de los suicidios que se llevan a cabo en todo el mundo son perpetrados por hombres. Además, sus métodos varían. Como afirma el personaje de un relato de Jeffrey Eugenides, «Los chicos se suicidan con pistolas. Estadísticamente, las chicas utilizan métodos menos violentos. Pastillas para dormir, inhalación de monóxido de carbono.» A este respecto, Simon Critchley recuerda la idea de David Foster Wallace reflejada en su conferencia *Esto es agua* de que la mente es un magnífico sirviente pero un amo terrible. Esta es la razón por la que la gente que se suicida con armas de fuego lo haga de un tiro en la cabeza, en vez de en el corazón: «quieren matar a ese amo terrible».

Los vírgenes terroristas

«Las mujeres se acuestan con toda una serie de *machos alfa* hasta que alcanzan el fin de su plenitud sexual y entonces buscan un *calzonazos beta* para asentar su seguridad financiera.» «Tengo amigas que últimamente lo están dejando con sus novios y todas están diciendo que las maltrataban psicológicamente, lo cual es mentira: esto se está poniendo feo, tenemos que hacer algo.» *«Unoítis*: Cuando un hombre se enamora de una mujer de la misma forma en que un niño ama a su madre. Está obsesionado con ella, pero no es recíproco.» «Las mujeres feministas necesitan *violaciones correctivas.»* «Hay que acabar con las mujeres. O esclavizarlas para que planchen, cocinen y procreen.» «Estoy harto de ver cómo se sigue la estrategia de Goebbels de repetir una mentira mil veces hasta convertirla en verdad, como lo de que cobran menos por hacer el mismo trabajo que nosotros.» «Los hombres sufren más violencia que las mujeres.» «El Unicornio: Criatura mística que no puto existe, a.k.a. La Chica de Tus Sueños.»

Los entrecomillados pertenecen a lo que se denomina *hombresfera*, una red de webs interesadas en el «movimiento por los derechos de los hombres» y en las guías para seducir mujeres, según la definición del escritor Stephen Marche en una crónica sobre este asunto. «Los hilos de debate», señalaba Marche, «son una mezcla de rabia y curiosidad: diatribas contra las feministas, consejos sobre cómo masturbarse menos, teorías acerca de por qué las mujeres fantasean con la violación, descripciones de

discusiones con parejas, guías para acercarse a desconocidas en la calle y, por encima de todo, planes de ejercicio y dietas.»

La periodista Abi Wilkinson definió a los comentaristas estándar de esta *hombresfera* como «socialmente torpes, adolescentes amantes de los videojuegos, divorciados amargados y milenials educados en la Ivy League que sienten que las mujeres no les muestran el respeto y la admiración que merecen. Se trata de hombres que afirman ser altamente exitosos atrayendo compañeras sexuales, pero a la vez odian a las mujeres». Mayoritariamente, son blancos. «El viejo argumento racista», dice Wilkinson, «de que los negros están "llevándose a nuestras mujeres" aparece de manera regular.»

Hacer pasar por racional lo irracional, intoxicar el lenguaje y distorsionar conceptos que siembren dudas para así crear caos y confusión son técnicas de propaganda habituales de la ultraderecha, territorio donde se mueve con soltura la misoginia de esta *hombresfera*. Sus usuarios, además, participan constantemente en foros de *alt-right* y libertarios reaccionarios. Aunque a sí mismos se entienden como víctimas, no lo son... *pero sí lo son*: también ellos son perdedores radicales, y a la vez constituyen una lacra.

¿Debe el activismo trabajar una pedagogía para rescatar del foso a esta red de misóginos? Lo cierto es que tratar de tenderles la mano es como querer rescatar a quien se ha quedado atrapado en una gasolinera ardiendo, entre tanques de combustible en llamas a punto de explotar: entrar ahí es arriesgarse a que todos saltemos por los aires. No hay solidaridad posible porque todo está perdido. Para evitar males mayores, lo verdaderamente solidario sería acabar de destruir la gasolinera.

En *Ampliación del campo de batalla*, hay un pasaje muy popular donde Michel Houellebecq resume la angustia de esta nueva misoginia: «Igual que el liberalismo económico desenfrenado, y por motivos análogos, el liberalismo sexual produce fenómenos de empobrecimiento absoluto. Algunos hacen el amor todos los días; otros cinco o seis veces en su vida, o nunca. Algunos hacen el amor con docenas de mujeres; otros con ninguna. Es lo que se llama la "ley del mercado". En un sistema económico que prohíbe el despido libre, cada cual consigue, más o menos, encontrar su hueco. En un sistema sexual que prohíbe el adulterio, cada cual se las arregla, más o menos, para encontrar su compañero de cama. En un sistema económico perfectamente liberal, algunos acumulan considerables fortunas; otros se hunden en el paro y la miseria. En un sistema sexual perfectamente

liberal, algunos tienen una vida erótica variada y excitante; otros se ven reducidos a la masturbación y a la soledad. [...] Algunos ganan en ambos tableros; otros pierden en los dos. Las empresas se pelean por algunos jóvenes diplomados, las mujeres se pelean por algunos jóvenes; los hombres se pelean por algunas jóvenes; hay mucha confusión, mucha agitación.»

Según esta lógica, podría pensarse que el problema latente en este liberalismo sexual es la libertad. No obstante, el motor de todos los problemas asociados a la «libertad sexual» está fuera del propio término: libertad sexual es un concepto indiscutiblemente positivo; no ocurre lo mismo si esa libertad se produce en un marco capitalista dirigido por la dominación masculina, donde las relaciones se entienden como un bien de consumo y no como un fin en sí mismo; es decir, como una herramienta de adquisición de estatus frente a otros hombres. La «libertad sexual» aquí adquiere un sentido completamente distinto.

Bajo el yugo de un neoliberalismo sexual, Elliot Rodger se levantó una mañana de primavera y apuñaló a tres hombres en su apartamento en California. Luego cogió el coche y cometió varios tiroteos y atropellos hasta que finalmente se estrelló contra un vehículo y decidió dispararse a sí mismo. Dejó siete muertos y trece heridos.

Antes de cometer la masacre, Rodger había dejado escrito un manifiesto donde se leía lo siguiente: «Tengo veintidós años y sigo siendo virgen. Nunca he besado a una chica. Llevo dos años y medio en la facultad, en realidad más, y sigo siendo virgen. Ha sido tortuoso. La facultad es el momento en que todo el mundo experimenta esas cosas como el sexo y la diversión y el placer. En estos años me he podrido en soledad. No es justo. Vosotras las chicas nunca os habéis sentido atraídas por mí. No sé por qué no os sentís atraídas por mí, pero os castigaré por todo esto. Es una injusticia, un crimen, porque... No sé qué es lo que no veis en mí. Soy el chico perfecto y aun así os arrojáis a todos esos hombres repulsivos en lugar de a mí, el caballero supremo.»

Rodger estaba obsesionado con la lotería. El terrorista daba por supuesto que si la ganaba atraería a las mujeres que deseaba, y eso a pesar de que no era precisamente una persona desfavorecida: hijo de un director de cine, Rodger solía subir a Facebook fotos de su BMW o del Mercedes de su

padre. Asimismo, era un *incel*, término con el que se autodenominan los «célibes involuntarios».

También célibe involuntario, Alek Minassian alquiló una furgoneta Chevrolet con la que arrolló en Toronto a veinticinco personas, diez de las cuales murieron. Antes de cometer el ataque, Minassian había dejado escrito en su página de Facebook: «¡La Rebelión Incel ya ha comenzado! ¡Erradicaremos a todos los Chads y Stacys!» –siendo *chad* la palabra con que los incels aluden a los hombres sexualmente exitosos, y *stacy* a las mujeres atractivas–. Minassian terminaba su texto recordando al «caballero supremo» Elliot Rodger. El de Minassian, por cierto, se convirtió en el ataque con embestida de vehículo más mortífero en la historia de Canadá hasta su fecha.

Aunque el incel sea el más nítido símbolo de un sistema económico destructivo, sostenido sobre la corrupción machista, él mismo se describe utilizando conceptos del activismo y la justicia social. «Su virginidad», escribe la periodista Zoe Williams, «la entienden como una discriminación o un *apartheid*, y solo un programa estatal de distribución de novias, que prohíba las múltiples parejas, puede rectificar esta gran injusticia.» El incel, pues, encarna también una bisagra entre capitalismo e intervencionismo clientelar: sujetos privilegiados que utilizan el aparato estatal como herramienta con que protegerse de la libertad de los otros. «Quieren disponibilidad sexual», sigue Williams, «pero al mismo tiempo expresan su disgusto ante la promiscuidad.» Visto así, es inevitable pensar en las relaciones entre esquizofrenia y capitalismo. Retomando un subrayado de Deleuze y Guattari: «El esquizofrénico se mantiene en el límite del capitalismo: es su tendencia desarrollada, el excedente de producto, el proletario y el ángel exterminador.»

10. NEOMACHISMO: LOS «OTROS» PERDEDORES

Intoxicar el lenguaje

Expropiar una propiedad obtenida por métodos criminales no es inmoral, sino un acto de justicia. La irrupción en los últimos años de un feminismo viral, popular y razonablemente feroz ha provocado que numerosos sujetos se sientan amenazados: temen perder privilegios y se revuelven para aplazar tanto como sea posible el restablecimiento de la justicia. A diferencia del perdedor radical, no hablamos de hombres en los márgenes de la sociedad, sino en su centro; un centro colonizado con hábitos delictivos.

Las imágenes son conocidas: un premio Nobel lamenta las restricciones a la libertad de expresión desde algún rincón de su *penthouse*; otro escritor, ahora desde su tribuna dominical en el periódico más leído en castellano, percute de manera insistente contra las reivindicaciones feministas... Aunque el mundo esté hecho a su medida, interpretan el papel de víctima.

Su discurso trasluce una especie de neomachismo o posmachismo, una retórica cuyo fin es poner freno al desmantelamiento de sus privilegios en un momento en el que la conversación en materia de género ya no es un discurso minoritario. Si lo que conocemos como nuevas masculinidades se lee como una adaptación del liderazgo masculino a la edad del feminismo viral, el neomachismo busca seguir legitimando privilegios a la vista de todos. Paradójicamente, su discurso se fundamenta en hipotéticos principios liberales y progresistas, cuando de hecho el movimiento feminista hunde sus raíces en la filosofía política liberal y progresista.

A ojos del neomachismo, es más importante señalar los atropellos cometidos en nombre de la igualdad que sus propiedades emancipatorias. Tampoco entra en sus planes, por supuesto, alertar sobre los privilegios que generaciones de hombres se han ido legando a lo largo de la historia. Para retener los privilegios, la última baza del neomachismo es contaminar el lenguaje, tratando así de imantar igualdad a conceptos como opresión, inquisición, antiliberalismo o censura, algo tan intelectualmente moroso como tratar de hacer ver que el antirracismo es un movimiento opresor, y no precisamente la respuesta a una injusticia histórica.

Desde el primer momento, el movimiento #MeToo ha desencadenado una

tormenta de artículos surgidos de este nuevo pensamiento reaccionario según los cuales la cultura estaría siendo destruida por una presunta «censura feminista». La hipótesis se sostiene en el cuestionamiento profesional a artistas como Kevin Spacey, suspendido de sus compromisos con Netflix por unas acusaciones de acoso sexual, o Woody Allen, cuyo historial de sospechas comprometió sus proyectos profesionales con Amazon. Sorprende a este respecto que sean autodenominados adalides de la libertad de expresión los que alimentan el mito del «puritanismo» y la «censura feminista»: censura, en verdad, no es otra cosa que la decisión de un gobierno que impide la proyección de una película o la impresión de una obra, como le ocurriese a Cabrera Infante con *Tres tristes tigres* en Cuba, o como pasó con *1984* de Orwell durante el franquismo. En el momento de escribir estas líneas, por el contrario, no existe ni un solo Estado que haya impedido la distribución de obras de actores, directores o creativos señalados por el movimiento #MeToo. En cuanto a los contenidos cuyo consumo ha sido prohibido por las autoridades, el número se eleva a cero.

Si Amazon, quintaesencia del capitalismo en nuestro tiempo, se plantea romper su relación con Woody Allen, no es porque la firma sea un vergel de progresismo, derechos humanos y buenas intenciones, sino porque piensa en su cuenta de resultados. Se trata de una simple cuestión de mercado. Lo mismo ocurre si un museo o una galería deciden programar en una u otra dirección, en función de los intereses del público. A ojos del mercado, un piquete feminista reclamando programaciones culturales progresistas tampoco difiere mucho de los codazos en el primer día de rebajas. Por eso mismo, la Fórmula 1 decidía a comienzos de 2018 prescindir de la figura de la azafata: su imagen resultaba de otro tiempo, estaba fuera de lugar. A propósito de historias como la debacle profesional de Spacey al hilo de las denuncias sobre su conducta inapropiada –conducta que, por lo demás, él mismo admitió–, lo cierto es que un actor nunca es solo un actor sino que también es una marca, y en el capitalismo ninguna firma quiere asociarse con una marca cuya reputación no genere cierto consenso. Por la misma razón por la que un banco nunca se anunciará con Valerie Solanas o Charles Manson: así son las reglas.

¡Salvad el arte!

Harvey Weinstein: acoso sexual. Kevin Spacey: acoso sexual. Bertrand Cantat: asesinato machista. Roman Polanski: violencia sexual. Charles Bukowski: violencia machista. Steven Seagal: acoso sexual. Michael Jackson: abuso sexual. Ted Hughes: violencia machista. Octavio Paz: violencia machista. Pablo Neruda: violación... Louis C. K.: acoso sexual...

¿Qué hacer cuando muchos de tus ídolos son criminales?

¿Cómo reconocer sus méritos creativos sin perder de vista el dolor que han causado?

Un par de investigaciones periodísticas revelaron que el célebre productor cinematográfico Harvey Weinstein habría dispuesto una red criminal por medio de la cual abusó de decenas de mujeres durante décadas. De entrada, el huracán derivado del escándalo Weinstein tiró abajo al menos tres de los cimientos de nuestra historia cultural: el mal entendimiento de la seducción, el mito del genio romántico y un canon fundamentalmente masculino, lo que el discurso neomachista utilizó para preguntarse si acaso no estaríamos destruyendo nuestro legado intelectual y si no éramos lo suficientemente adultos para distinguir entre obra y artista.

Acerca de la seducción, es posible que una de las consecuencias del terremoto derivado del movimiento #MeToo fuese una lección definitiva en materia de consentimiento. Dejando a un lado las acusaciones criminales más graves, los conflictos derivados de este concepto siempre nacen del mismo malentendido: creer que estás participando en un rito romántico, cuando lo que en realidad estás haciendo es cometer una violación. Tal vez algunos de los nombres involucrados en estos escándalos pensaban que es así como arrancan los intercambios entre dos adultos libres. En realidad, pasaba lo contrario.

Genio romántico. «Hola, soy Louis C. K. y quiero que veas cómo me hago una paja delante de ti», que era lo que más o menos hacía el célebre humorista delante de algunas de sus seguidoras, es la clase de cosa que solo te atreverías a decir si crees que estás por encima del bien y del mal. Afortunadamente, existe un consenso cada vez más creciente de que este tipo de comportamientos no son propios de un genio, sino que más bien delatan algún tipo de deficiencia. O como afirmaba un artículo del *New York Times*, quizá sea hora de pensar en la imposibilidad de separar al artista de su industria en lugar de pensar en la posibilidad de separar al arte del artista. Una industria, en efecto, que no destaca por la igualdad.

En cuanto al canon, tanto la música como el cine y la literatura se han levantado a lo largo de la historia sobre unos cimientos mayoritariamente masculinos. ¿Los grandes autores? Masculinos. ¿Los críticos, los historiadores, los responsables de crear el canon? Masculinos. ¿Las prácticas de la industria? Evidentemente, también masculinas. Muy masculinas. Deshacer esta estructura, por tanto, en ningún caso significaría limitar la experiencia artística, sino ampliarla: hacerla más competente, o más competitiva, incluso.

No obstante, el escenario tras el escándalo Weinstein y el movimiento #MeToo ha dejado unas cuantas preguntas complejas. Por ejemplo: ¿urgía boicotear el trabajo de todos esos hombres involucrados en acciones reprobables, si no directamente en crímenes? Sí y no. Argumentos para el sí: es normal que como ciudadanos comprometidos queramos mantenernos lejos de toda conducta criminal. Claro que, siendo del todo justos, es imposible recorrer toda la historia sin descubrir cuántas de las personas que admiramos estuvieron involucradas en crímenes sexuales. De hecho, crimen sexual e historia de la cultura son dos cosas que ya no pueden disociarse.

El boicot implica además una situación de trasfondo absurdamente cristiano: o sea, tratar de autoconvencerte de que desprecias algo que en realidad admiras. Con todo, entre los innumerables efectos del movimiento #MeToo está el duelo colectivo. Si no es como provocación o como *boutade*, la última cosa que el cuerpo nos reclamaría es consultar la filmografía de personas masivamente denunciadas. No es el momento. Por tanto, que los acusados hayan perdido interés resulta completamente normal.

Otra cuestión: dado que el cine, la música y la literatura se sostienen sobre un canon fundamentalmente masculino, ¿deberíamos boicotearlo? Otra vez: sí y no. Sí: porque la situación de la cultura post-Weinstein constituye una oportunidad inmejorable para abrir nuestros horizontes y rescatar a mujeres creadoras indebidamente infravaloradas. No: porque, en cuestión de género, muchos de los hombres que más merece la pena rescatar son aquellos que han cuestionado frontalmente la masculinidad, lo hicieran de manera consciente o no.

Por último: ¿existe alguna moraleja de todo esto? Así como el huracán Weinstein nos enseñó que separar al artista de la industria es imposible, también nos hizo conscientes de que la historia de la cultura, como la

historia en general, está construida sobre un andamiaje de injusticias, opresiones y violencia. Hablar abiertamente de ellas es un deber. Como también lo es devolver a las víctimas aquello que les pertenece.

¿Reinserción o destierro? Sobre el caso Cantat

El 26 de julio de 2003 el cantante francés Bertrand Cantat y su pareja, la actriz Marie Trintignant, con quien había empezado una relación ese mismo año, discutieron. Estaban en la habitación de un hotel de Vilna, en Lituania. El motivo de la pelea es que ella había recibido un mensaje de su exmarido. Cantat la mató. Según la autopsia, el músico le dio diecinueve golpes en la cabeza que le produjeron un daño cerebral irreversible. Trintignant tenía cuatro hijos. El asesinato tuvo una resonancia proporcional al carácter público de los protagonistas: Trintignant era actriz; Cantat lideraba una de las bandas de rock que dieron forma a la cultura francesa de los ochenta y noventa, Noir Désir.

Un año después, en 2004, Cantat entró en prisión. Salió en 2007. Apenas tres años después de su liberación, el líder de Noir Désir volvió a protagonizar titulares por motivos ajenos a su obra: Krisztina Rády, su exmujer, se suicidó. Rády había denunciado a Cantat por maltrato psicológico. Fueron los hijos de Rády quienes descubrieron su cuerpo sin vida. Esta vez Cantat escapó de la cárcel.

Tras un buen tiempo lejos de las cámaras, Cantat volvió a publicar un disco cuya promoción involucró en una fuerte polémica a todo aquel que participara en ella de un modo u otro. El semanario francés *Les Inrockuptibles*, por ejemplo, le dedicó una portada que causó una polémica internacional. La revista fue acusada de glamourizar o limpiar la imagen de un criminal asociado a la muerte de dos mujeres. Tiempo después, Cantat fue incluido en el cartel de un festival de música. La decisión recibió un intenso pero también previsible contragolpe: más de 70.000 personas firmaron una petición para eliminar a Cantat del festival, alegando que normalizaba la violencia contra las mujeres –en la edición anterior, el festival había recibido unos 68.000 visitantes, menos personas de las que firmaron la petición–. Los seguidores del exlíder de Noir Désir, y también él mismo, consideraban que ya había cumplido su pena y que estaba en su

derecho a seguir haciendo música. Finalmente, el músico accedió a la presión pública y él mismo rechazó participar en el encuentro.

El caso de Cantat radicaliza la cuestión sobre el arte y la moral: ¿cómo disfrutar del arte cuando su autor es un criminal? ¿Cómo ligar, si es posible hacerlo, nuestra responsabilidad pública con la irracionalidad del gusto y el deseo? En una postura muy sagaz, la socióloga del arte Nathalie Heinich escribió lo siguiente: «Me parece que, por una parte, hay que respetar a la justicia, considerando que una persona condenada ya ha cumplido su castigo y que no tenemos que culparla continuamente. Por otro lado, es una cuestión de decencia y delicadeza.» Heinich establecía así una distinción entre subir al escenario y hacer un disco; entre la producción privada y la representación pública, «este dispositivo tan particular que es el concierto de rock, donde un intérprete ofrece su persona y es pagado directamente por el público, con efectos de adulación, adoración y fervor colectivo». De esta forma, la socióloga consideraba justo que Cantat renunciase a su performance pública, pero no a la producción de música, convirtiendo su obra así en un placer privado, del cual uno disfruta no con una doble moral, sino como una fantasía demasiado íntima para ser compartida, es decir, como un placer culpable: sin orgullo, pero satisfecho. Al mismo tiempo, la solidaridad consiste en cumplir una serie de deberes con el otro mediante un compromiso ético que trasciende nuestras preferencias culturales. ¿Puedo emocionarme con la obra de un artista cuyos actos sabemos que han destruido las libertades de un tercero? En nuestra solidaridad y empatía hacia las víctimas, eso no es posible.

Neomachismo servido de mujeres

Pocas cosas hay que satisfagan más a los conservadores que asistir a los reproches de la clase trabajadora al pensamiento de izquierdas, y a las discusiones internas en el seno de los movimientos sociales. A través de aquel manifiesto que se decía en defensa de «la libertad de importunar», la respuesta al movimiento #MeToo por parte de personalidades de la cultura francesa fue un buen ejemplo de ello, además de una gran oportunidad para que cabeceras, entidades y nombres propios escépticos con el feminismo, cuando no directamente promotores de un pensamiento reaccionario, se

cobrasen lo suyo después de un hostigamiento ininterrumpido. Ocurre, sin embargo, que el texto firmado, entre otras, por Catherine Millet y Catherine RobbeGrillet era más retorcido que un debate entre feministas que no se entienden, o entre mujeres machistas.

Entre los detalles más llamativos del caso está el hecho de que muchos de los pasajes más citados del manifiesto no contradicen el movimiento #MeToo. Sirva de ejemplo la famosa frase de Catherine Deneuve: «La violación es un crimen. Pero la seducción insistente o torpe no es un delito, ni la galantería una agresión machista.» En efecto, la violación es un crimen. Y la seducción torpe no es un delito. Lo que el texto omitía es que la mencionada seducción torpe no se fundamenta en las pocas habilidades empáticas del hombre, sino precisamente en lo contrario: la *antigalantería*. El «piropo no solicitado» no es ningún tipo de seducción; nadie espera encontrar así a su media naranja; el flirteo funciona con otros dispositivos. Al pronunciar ese «piropo no solicitado», niegas cualquier conato de empatía, pues ni siquiera esperas respuesta; *objetualizas*. Y es en la objetualización, en la negación de la humanidad de la mujer, donde se hallan los cimientos de una cultura machista; sin ella, los delitos y crímenes machistas no existirían. En corto: la galantería no es una agresión machista, pero la antigalantería sí que lo es, y esta es una idea que encajaría con el pensamiento de Catherine Deneuve y con las promotoras del movimiento #BalanceTonPorc, la equivalencia francesa del #MeToo.

Otro pasaje interesante del manifiesto «contra el puritanismo»: «Sobre todo, somos conscientes de que el ser humano no es monolítico: una mujer puede, en el mismo día, dirigir un equipo profesional y disfrutar de ser el objeto sexual de un hombre sin ser una "zorra" ni una vil cómplice del patriarcado. Puede velar por que su salario sea igual al de un hombre pero no sentirse traumatizada para siempre por un roce en el metro, incluso cuando eso es un delito. Puede interpretarlo como la expresión de una gran miseria sexual, como un no-acontecimiento.» Otra vez, la escritura de estas líneas omite verdades que no contradicen las ideas inicialmente expuestas. A saber: puedes dirigir un equipo profesional y puedes decidir libremente convertirte en objeto sexual de un hombre al mismo tiempo que puedes denunciar una arquitectura social monstruosa.

De la misma forma que el laicismo y su instrumentalización al servicio de un relato nacional son dos cosas muy distintas, con el feminismo y la

manipulación de sus debates internos al servicio del *statu quo* ocurre algo parecido: son como la bengala en el contenedor que se utiliza para deslegitimar la manifestación.

Levemente distinto es el papel de las élites negacionistas: para ellas, la desigualdad no existe. Con motivo del Día de la Mujer, el diario *El País* publicó un manifiesto firmado por mujeres profesionales –políticas, empresarias, periodistas...– bajo el título «No nacemos víctimas». En esta ocasión el texto no reproducía el argumentario de un feminismo desactualizado, sino que simplemente lo negaban mediante una retórica abiertamente thatcherista: «Las niñas de hoy necesitan saber que ellas no son víctimas y que tienen su futuro en sus manos.»

Es un discurso que, por lo demás, gotea hasta las clases más populares, y es reproducido por ellas. ¿Cómo puede ser entonces –preguntan recurrentemente estos neorreaccionarios– que si la mujer trabajadora no ve desigualdad, la vea una feminista que disfruta de las condiciones de la clase media? Es tan sencillo como que en una sociedad machista el machismo es una herramienta de supervivencia. Durante décadas de franquismo, la ciudadanía no normativa reprimió sus deseos porque eran castigados con penas de cárcel: tenían que reproducir una ideología que les perjudicaba. Ese antiliberalismo llega hasta hoy: en una sociedad machista, el feminismo se castiga. Contra lo evidente, no todo el mundo tiene oportunidad de rebelarse.

Manzanas podridas

Pero entonces ¿qué ocurrió *de verdad* en casa de los Allen-Farrow? No hay manera de saberlo, o al menos no en el momento de revisar estas líneas, y además la sucesión de acontecimientos y el cruce de acusaciones convierten la historia en una gigantesca ironía. Según el testimonio de Mia Farrow y de su hija adoptiva Dylan, Woody Allen habría abusado de Dylan en su infancia. El relato fue respaldado por el hijo biológico del director de cine y la actriz, Ronan Farrow, que además fue uno de los periodistas clave en la investigación que destapó la red de agresiones de Harvey Weinstein. El departamento de servicios sociales de Nueva York aseguró que no había pruebas creíbles de que Dylan hubiese sufrido ningún tipo de abuso.

Lateralmente, otro hijo adoptivo de la actriz y del director, Moses Farrow, aseguró que todo el relato de su madre y de su hermana es falso, y que la inestabilidad y el carácter violento de su madre fueron la causa de innumerables problemas en aquella casa, donde otra hija adoptiva de Mia, esta fruto de su relación con André Previn, acabaría contrayendo matrimonio con Allen: Soon-Yi Previn.

Durante décadas, el relato ha permanecido inalterable, pero no así la tensión alrededor de él: el movimiento #MeToo y la inercia de las acusaciones contra diversos nombres del cine sirvieron para llevar otra vez el caso a los titulares, lo que a su vez reavivó declaraciones de distintos miembros de la familia, apoyando una u otra versión de los hechos. En ocasiones, la historia llega a parecer dirigida por el propio Allen. Nos encontramos ante una disparatada guerra conyugal que hunde sus raíces en los dramas de Strindberg, y que además contraviene la máxima de algunos escépticos de la diversidad por la cual las «políticas de la diferencia» solo sirven para fragmentar aún más a la clase trabajadora: visto lo visto, las consecuencias del #MeToo también son pólvora en las élites. ¿Podría ser que el relato de Mia, Dylan y Ronan sea una alucinación? En efecto, podría ser. Pero esto tampoco invalidaría iniciativas como el #MeToo.

La publicación de los reportajes que destaparon el escándalo de Harvey Weinstein elevó a género de oro la investigación sobre conductas inapropiadas de figuras públicas. De pronto, todo el mundo quería publicar eso. En los meses que siguieron a la investigación del *New York Times* y el *New Yorker*, rumores alrededor de figuras de la cultura o los medios de comunicación en España fueron haciéndose cada vez más sólidos, y algunas periodistas comenzaron a reunir pruebas fehacientes que constatarían historiales de abusos y acosos. La mayoría de estas denuncias, para frustración de editores y periodistas, quedaron enterradas como simples *off the record*. Las fuentes no querían denunciar ni anónimamente. Existía la posibilidad de que incluso de forma anónima los acusados detectasen el origen de las denuncias, cosa que podría comportarles algún tipo de contragolpe, y a la vez podría darse el caso de que si los acusados denunciaban al medio por difamación, este tuviese que aportar las pruebas que demostraban que su información era veraz, llegando de esta forma a la fuente, aunque el derecho ampare el anonimato de las fuentes.

Podría pensarse que el movimiento #MeToo abrió una barra libre de

denuncias, pero lo cierto es que muchas fuentes sintieron un miedo razonable; un miedo que frenó en seco racimos de denuncias alrededor de personajes muy concretos. Así como las denuncias falsas por violencia machista representan un porcentaje insignificante del total, el miedo de las posibles denunciantes a ser señaladas y a sufrir consecuencias profesionales o el temor a un hipotético proceso judicial por injurias y calumnias detuvieron la publicación de artículos que destaparían historias de acoso. Para publicar los reportajes que señalaron a nombres como Bruce Weber, Harvey Weinstein o Mario Testino, los periodistas tuvieron que ganarse la confianza de decenas de fuentes y blindarse jurídicamente. No es algo que puedas hacer en un día. No era solo el tema de moda.

En sus horas más imprudentes, activistas del #MeToo metieron en una misma categoría el acoso sexual, la cosificación y la falta de empatía. Uno de los momentos más infames del periodismo heredero del escándalo Weinstein lo protagonizó un texto en primera persona, publicado en una desconocida web llamada *Babe.net*, sobre el actor Aziz Ansari. Llevaba por título «Fui a una cita con Aziz Ansari. Se volvió la peor noche de mi vida» y en él una mujer narraba su angustia en una cita donde las expectativas de ella y él avanzaban por caminos distintos. La mayoría de los medios que seguían atenta y cuidadosamente las denuncias de acoso y abuso a celebridades se echaron encima de ese artículo: no había noticia alguna; la única función del texto era deslegitimar un movimiento importante y necesario y nutrir de razones a quienes maliciosamente referían lo que estaba ocurriendo como una caza de brujas y una injusta delación masiva.

Pero la mala praxis también causó efectos curiosos. Al calor de este tipo de artículos surgió una nueva clase de denuncia que consistía en hacer públicos los mensajes privados que celebridades mandaban a sus seguidoras. La mayoría de las veces las dos partes participaban libremente en la conversación, que, por supuesto, estaba lejos de poderse interpretar como acoso. Pero en esos mensajes se adivinaba también una dudosa actitud a la hora de tratar de seducir a las chicas. Más que acoso, lo que estos mensajes revelaban era una masculinidad rústica. Como consecuencia de lo anterior, en adelante las celebridades se lo pensarían dos veces antes de espetar a una chica lo primero que se les pasara por la cabeza parapetados en su fama para avalar su ordinariez. Sofisticar y

desembrutecer los códigos del flirteo masculino también es un logro del feminismo.

Sería injusto afirmar que las buenas causas no provocan daños colaterales. Es tarea de todos minimizar esos fallos, pero también aceptarlos y evitar que el adversario saque provecho de ellos. Que las agresiones sexuales de Colonia en la Nochevieja de 2015 fuesen perpetradas por solicitantes de asilo no obstaculiza el deber moral de la solidaridad; por lo mismo, la mala praxis periodística, o las denuncias de abuso de actos que en realidad no lo han sido, tampoco desmerece la causa mayor. Cualquier causa noble está por encima de sus manzanas podridas. Acabar con la desigualdad está muy por encima de las antipatías que puedan despertarnos personas muy concretas. Desplazar el debate sobre la desigualdad enfocando las manzanas podridas, a su vez es típico de una inequívoca producción de discurso machista, cuyo propósito no es otro que la retención de privilegios.

¿Y a qué debemos entonces renunciar los hombres para pulverizar la desigualdad? Paradójicamente, la vía para acabar con los privilegios masculinos no pasa por despojarse de ellos, sino todo lo contrario: transformar su estatuto de lujo en derechos básicos, un estándar de vida incuestionable en cualquier sociedad moderna.

Un hombre, por ejemplo, puede salir a correr de noche por la ciudad y muy rara vez recibirá comentarios indeseados, como tampoco será perseguido por otros corredores o peatones ni se sentirá inseguro. Se trata de una circunstancia bien distinta a la de las mujeres. ¿Existe entonces una situación de privilegio aquí para los hombres? Evidentemente sí, pero la manera de acabar con esta desigualdad no pasa por renunciar a salir a la calle –al igual que la solución a la desigualdad alimentaria no pasa por una huelga de hambre–; pasa, antes bien, por contribuir a que la seguridad en la ciudad sea un derecho fundamental para cualquier persona y no un lujo.

Sucede lo mismo si hablamos del poder político o corporativo: el feminismo no aboga por la dimisión en masa de los puestos directivos masculinos apoyándose en algún tipo de suprematismo femenino –más bien, esta es la teoría de la conspiración que el nuevo machismo trata de extender para mantener sus privilegios; una hipótesis tan absurda como la islamización de Europa o los protocolos de los sabios de Sión–. La realidad es que uno de los objetivos del feminismo pasa por acabar con la

sobrerrepresentación masculina en puestos de poder –resultado de siglos de desigualdades–, que va desde la existencia de gremios que son calderos de testosterona en las finanzas o las tecnológicas, por ejemplo, hasta el destierro de las mujeres a las tareas de cuidados. Atacando estas desigualdades es como todas esas cosas que hoy conocemos como privilegios masculinos dejarán de serlo. Esa es, de hecho, una meritocracia real.

El espejo islamista

Para buena parte de los economistas liberales, la crisis de 2008 vino causada por el intervencionismo de los bancos centrales y no por los excesos del mercado libre. En verdad era una lectura de los hechos que podían aprobar tanto los teóricos de inspiración marxista como los anarcocapitalistas: privatizamos ganancias y socializamos las pérdidas. Para una filosofía política liberal, la solución para desanudar el mercado era *más* liberalización. A fin de cuentas, para cualquier persona interesada en el progreso resulta más estimulante meditar sobre aquello que nos separa de la utopía que conformarse con los éxitos obtenidos hasta la fecha, una actitud fundamentalmente conservadora: nunca jamás ningún liberal se ha conformado con el estado de las cosas, a la vista de que otras latitudes ofrecen políticas económicas más restrictivas; *siempre se puede liberalizar más*.

Cambia el parecer si hablamos de las libertades de las mujeres: basta la existencia de países menos libres para dar por suficiente la situación de la mujer en Occidente. Pero quienes así razonan no son adalides de la libertad, sino el último contragolpe reaccionario en la edad del feminismo viral.

Sirve la lectura de *Sexo y mentiras*, el reportaje de Leila Slimani sobre el tabú del sexo en Marruecos, para constatar lo lejos que el mundo entero está de una ética laica, libre e igualitaria y que, muchas veces, parte de los abusos que las mujeres árabes sufren encuentran su reflejo especular en este lado del mundo.

Slimani recoge el caso de *Much Loved*, película sobre el mundo de la prostitución en Marrakech estrenada en Cannes en 2015. «Bastaron unas imágenes de la historia de las cuatro amigas que se prostituyen en

Marrakech», escribe la autora, «para provocar la ira de la muchedumbre y, a continuación, la de los poderes públicos. La película, su director y las actrices fueron objeto de insultos y amenazas de muerte. El ministro de Comunicación decidió, sin tan siquiera haberla visto, prohibir su exhibición en Marruecos.» Su objetivo, recuerda Slimani, era proteger la imagen virtuosa e irreal de la mujer marroquí, que el filme de Nabil Ayouch había vulnerado.

En verdad, la escena no está tan lejos de este otro pasaje de Paul B. Preciado en *Testo yonqui* a propósito de la censura que sufrió la película *Baise-moi,* de Virginie Despentes, precisamente en Francia, país encumbrado como cuna de las libertades ilustradas: «Primavera de 2000. Bajo la presión de una asociación de extrema derecha, el Consejo de Estado del Gobierno socialista decide retirar el visado de explotación en cines de la película *Baise-moi*. Una república de censores aterrados de su propia adicción pornográfica y de la posible visibilidad de sus pollas flácidas atacan la película para decir, cabrones de mierda, "no a la pornografía", e impiden su difusión en sala, y la prohíben en todos los cines, y la reducen al DVD; la sacan del ámbito público para encerrarla en el consumo doméstico, para evitar que los niños y las niñas del futuro aprendan que si te la meten sin consentimiento puedes coger una pistola y abrirle al que lo ha hecho un boquete que va desde su ano hasta su cerebro de heterogallito abusivo.»

Era lo mismo que le había pasado a Nabil Ayouch, pero en Francia, quince años antes: miedo a la mujer libre.

Leemos en *Sexo y mentiras* que «en Marruecos, cuando te muestran tu reflejo en un espejo, lo rompes». En Occidente es igual.

Cuenta Slimani también que durante un acto público en defensa de la despenalización de las relaciones sexuales fuera del matrimonio en Marruecos, un hombre se levantó de la sala y le acusó de querer generalizar la homosexualidad y de convertir el país en un inmenso lupanar. A la mayoría de los lectores la acusación le parecerá fruto de una estupidez estridente: hay una gran distancia entre una mujer con una vida corriente y que mantiene relaciones fuera de la institución matrimonial y el caos y la anarquía en un país. Las mujeres libres no producen crisis sociales; en todo caso, las evitan. No obstante, semejante falta de agudeza no es un fenómeno limitado a países musulmanes. Sin ir más lejos, en Occidente es normal ver a escritores de prestigio sugerir que un exceso de pedagogía sobre

consentimiento enfriará las relaciones afectivas, quizá hasta extinguirlas, pues ya nada podrá hacerse. Para el caso, entre un islamista marroquí y un reaccionario que asocia el consentimiento a una crisis cultural, no hay, en verdad, una gran diferencia.

Sexo y mentiras reúne muchos testimonios sobre la condena que supone para una mujer mantener relaciones fuera del matrimonio: «El hombre que hace el amor antes de casarse está mal visto, aunque admitido. Las chicas, sin embargo, están condenadas sin remedio.» O también: «El hombre marroquí tiene tendencia a creer que el cuerpo de la mujer queda marcado por quien la desflora. De hecho, existen textos de alfaquíes que dicen: "Casaos con una virgen, para evitar que ella siga ligada a su amante."»

A la vista de las estadísticas sobre el techo de cristal, es sorprendente la frecuencia con que el diagnóstico de Slimani encuentra su reflejo en nuestro mundo cambiando simplemente un par de palabras: *En el mundo laboral, el hombre que engendra hijos está mal visto, aunque admitido. Las chicas, sin embargo, están condenadas sin remedio.* O también: *Contratad a una infértil, a una mujer en cuyos planes no se encuentre la maternidad, para evitar que ella siga ligada a su hijo*.

Necropoder y violencia machista global

En *Necropolítica*, el teórico político Achille Mbembe escribe: «Las colonias no se organizan bajo forma estatal; no han generado un mundo humano. Sus ejércitos no forman una entidad distintiva y sus guerras no se dan entre ejércitos regulares. No establecen distinción entre combatientes y no combatientes o bien entre "enemigos" y "criminales". Es, por tanto, imposible acordar la paz con ellos.» Más adelante: «El hecho de que las colonias puedan ser gobernadas en ausencia absoluta de ley procede de la negación racista de todo punto común entre el conquistador y el indígena. A ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que otra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente "otro" *(alien)*, más allá de la imaginación o de la comprensión.»

Mbembe habla de necropoder para señalar la ética que rige los estados actuales, habilitados para elegir a quién hace morir y a quién deja vivir. Para el filósofo camerunés, el necropoder es una forma de control que surge en el

período colonial y que encuentra su expresión más redonda en la actual ocupación de Palestina. «Aquí», escribe Mbembe, «el Estado colonial basa su pretensión fundamental de soberanía y de legitimidad de la autoridad en su propio relato de la historia y la identidad. Este discurso está apoyado en la idea de que el Estado tiene un derecho divino a la existencia.»

Consecuentemente, Palestina acaba convertida en un polvorín de violencia colonial donde las mujeres sufren una brutal opresión por partida doble: del lado del ejército israelí, pero también de sus propios hombres. «Es una situación potencialmente peligrosa para las mujeres», decía la feminista palestina Maha Abu-Dayyeh Shamas en un informe de Amnistía Internacional, «que serán víctimas de un proceso de violación en tres ámbitos. En la actualidad, son víctimas de la violencia política, y viven con el miedo permanente por su seguridad y la de sus familias, al mismo tiempo que soportan las cargas adicionales que les imponen unas condiciones terribles, como la destrucción de viviendas, el arrasamiento de tierras de cultivo, el arrancado de árboles y el desempleo galopante». A ello hay que añadir la violencia agudizada en el hogar; no obstante, «no pueden expresar su sufrimiento o su ansiedad, pues están obligadas a guardar silencio por miedo a que se las culpe, en el ámbito público, de egoísmo y desconsideración».

La mujer palestina, quizá más que ninguna, es el símbolo de que la violencia machista es absolutamente transversal a todas las razas, a todas las religiones y a todas las clases sociales. Contra los prejuicios racistas del neomachismo, la violencia heteropatriarcal viaja en todas direcciones: dentro de las sociedades islámicas, dentro de las sociedades cristianas, de las sociedades occidentales a las sociedades colonizadas, de las subjetividades normativas a las *queer*, de norte a sur y de las clases altas a las pobres, ejerciendo su brutalidad dentro y fuera de Occidente.

11. ULTRAVIOLENCIA EN LA FRONTERA

Bosque de Sambisa, Nigeria

Mísero y miserable, Abu no tiene manera de encontrar esposa: vive en una región marcada por el paro y el analfabetismo, y pagar la dote de su futura mujer, ya sea en vacas o dinero, no es una opción. Mientras digiere su fracaso, una oferta se cruza en su camino: a cambio de ir a la guerra, le dan una motocicleta, 400 dólares y una esposa. No es que tenga muchas alternativas, así que acepta. «Disfruto matando a todo aquel que Dios me ordena matar», dice su nuevo líder en un vídeo difundido entre los nuevos soldados, «de la misma manera que disfruto matando pollos y carneros.» La primera operación de Abu transcurre al noreste de Nigeria, cerca de las fronteras con Níger, Chad y Camerún. Él es uno de los soldados que asaltan el colegio de Chibok, donde secuestran a casi 300 niñas que meten en camiones y trasladan al bosque de Sambisa.

La primera noche, las chicas temen por su integridad física y sexual, pero el ejército de Abu, Boko Haram, tiene unos códigos muy rígidos: *no se viola*. «Ya no estáis en Nigeria», les dice un militar a las chicas. «Ahora estáis en el reino islámico. Aquí los derechos de las mujeres son respetados, no como en Nigeria, donde las mujeres tienen que trabajar, estar en las granjas, cargar con agua y con la leña y donde sufrís toda clase de discriminaciones. Esa es la razón por la que rescatamos a mujeres cristianas como vosotras. En nuestro reino islámico, no habrá ninguna discriminación porque todos seréis musulmanes.» Hauwa, de quince años, entiende el mensaje. Para sobrevivir aquí, hay que aceptar los reglamentos de una fe que no es la suya: negarse significa, como mínimo, exponerse a una flagelación.

Convertida al islam, Hauwa contrae matrimonio con Abu. Como el reglamento del ejército no considera que la violación en el matrimonio sea ilegal, en adelante es violada en reiteradas ocasiones. Sus estándares de resistencia moral se adecuan, inevitablemente, a la situación. En el tiempo que pasa en el bosque de Sambisa, Hauwa recibe formación sobre cómo disparar armas, utilizar explosivos y atacar pueblos. Al cabo de unas semanas, algunas de sus compañeras son enviadas a realizar acciones de

combate, incluso contra sus propias aldeas. Testigos de estos ataques afirman que su recuerdo más nítido es sonoro: los gritos de personas ardiendo vivas dentro de los edificios.

Por primera vez en su vida, Abu está conociendo algo parecido al éxito. Su ejército está cumpliendo con las misiones y sus muestras de valentía son reconocidas por sus compañeros. A escala internacional no se habla de otra cosa, por lo que se planean nuevos secuestros de niñas.

Es verdad que a veces también hay fallos, como cuando durante la toma de Madagali un reo se le escapa en mitad de la degollación, la cuchilla de Abu pierde filo y entonces no puede seguir cortándole la cabeza. La imagen le hace gracia. Por los menos, antes habían podido matar a veinticinco personas.

Mientras el marido de Hauwa está fuera de Sambisa cortando cabezas y apedreando a infieles, ella, otras dos cautivas y sus bebés consiguen escapar del campo. Durante varios días caminan para encontrar pueblos con comida y agua. A pesar de que hacen todo lo que pueden para protegerlos, los bebés mueren durante la huida. Finalmente, Hauwa es encontrada por un oficial nigeriano que la lleva a un cuartel. Al cabo de unas horas, un nuevo militar aparece y los dos la violan. Hauwa no tiene ni idea de cómo restablecerá su vida: la gente creerá que le han lavado el cerebro y, en fin, todo el mundo sabrá que ha sido violada por islamistas –lo que no sabrán es que además también ha sido violada por oficiales nigerianos.

No tiene nada.

Tenancingo, Tlaxcala

No es lo mismo el derecho a la vivienda que la vivienda gratuita. Como no es lo mismo el no a la guerra que el deber de auxiliar a una población que sufre las consecuencias de una guerra civil. ¿Es posible mantener el Estado del bienestar y comprometerse solidariamente con las necesidades de migrantes y refugiados, siendo el Estado del bienestar un «bien» limitado, y siendo además el Estado una institución que se cimenta sobre la discriminación? En el capitalismo, el destino de las personas se mide por el lado de la frontera en el que caen: guerra o paz; bienestar o desahucio; trabajo o paro. Todos queremos estar dentro, pero para eso siempre hay

alguien que se queda fuera. La frontera es el lugar del miedo, la nota de corte. La frontera es el último tren. Inevitablemente, un lugar sangriento –¿*inevitablemente*?

A sus dieciséis años, Ramírez vive en Tenancingo, que no es exactamente una frontera, aunque sí lo es: situada a unas dos horas en coche de Ciudad de México, Tenancingo, municipio del estado de Tlaxcala, ocupa un lugar bastante central en México. Claro que México es también una gran frontera entre Estados Unidos y Centroamérica, así que, a diferencia de Chihuahua o de Chiapas, Ramírez vive en una frontera entre dos fronteras. Su ocupación: padrote.

Ramírez sale de la estación de metro de Revolución y busca un parque donde conoce a Regina, trece años. Ramírez la invita a comer algo y ella dice bueno, por qué no. Los adolescentes hacen cosas de adolescentes: escuchan las canciones de moda, pasan tiempo en parques y en centros comerciales sin comprar nada y tienen conversaciones larguísimas sin que el tiempo importe mucho. Al cabo de varios encuentros, Ramírez le insiste a Regina para que conozca a su familia, pero por favor, le dice, no se lo digas a tus padres. Y ella, un poco a regañadientes –algo le dice que lo que está haciendo está mal–, pero también nublada por lo que a todas luces parece que va a ser el amor de su vida, le dice que vale, que está bien, que eso hará. Ocultándoselo a su familia, Regina aparece de la mano de Ramírez en Tenancingo, aunque él le había dicho que era de Puebla. Todo el mundo allí, la familia al completo de Ramírez, agasaja a Regina, que empieza a albergar dudas ante los grandilocuentes planes de boda que le han preparado. Pero se siente acorralada, como si no pudiera echarse atrás ahora –ahora que además está en un sitio que ha ocultado a sus padres–. Durante varias semanas, Ramírez se comporta como un caballero, pero cuando llega la primera discusión él se pone muy violento: la amenaza con pegarle en la cara con una plancha encendida.

A Regina la obligan a prostituirse. La chantajean diciéndole que algo malo va a pasarle a su familia: irán a por su madre y a por sus hermanos y a por sus abuelos. Está envuelta en una red donde todo el mundo se dedica a esto, hasta el punto de que la mayor aspiración de los niños es esa: chulear, ser un padrote; tener chicas, coches y casas. Regina trabaja junto a chicas que siguen siendo prostitutas hasta el octavo mes de embarazo, o junto a niñas indígenas que empezaron a trabajar limpiando casas a los ocho años y

que, engañadas por un falso romance, son enviadas a distintos puntos de México –Guadalajara, Torreón, Aguascalientes...– o incluso al extranjero. Una de sus compañeras, Karla Jacinto, logra huir y reúne fuerzas suficientes para salir en los medios a contar su historia: durante cuatro años, su victimario le habría obligado a estar con treinta hombres al día, siete días a la semana. Eso significaría que habría sido violada más de 43.000 veces.

Pero Ramírez no conoce otra cosa: pertenece a un clan de proxenetas que se remonta a los años treinta del siglo XX. Bajo su punto de vista, su actividad consiste en enseñar a las chicas a trabajar, lo que, según recoge la nota de un diario mexicano, no significa otra cosa que golpear, torturar y esclavizar a las víctimas. A veinte dólares por diez minutos, se puede estrujar a las chicas hasta obtener unos 30.000 dólares al mes.

Tras varios años en ejercicio, y gracias a una información filtrada a la policía a través de una ONG, Ramírez es detenido en una operación conjunta del Servicio de Inmigración y Aduanas de Estados Unidos y la Policía Federal de México. Entre otros delitos, lo acusan de tráfico sexual, tráfico ilegal de personas y lavado de dinero.

Puerto Príncipe, Haití

El terremoto se lleva por delante la vida de más de 300.000 personas y deja más de 350.000 heridos y más de un millón y medio de damnificados en el país más pobre del continente americano. A consecuencia de la catástrofe natural, Majouli, de quince años, pierde la casa y a toda su familia. ¿Cómo sobrevivir? Prostituyéndose. Tras el caos, las trabajadoras sexuales no ejercen en burdeles, sino que atienden a sus clientes en tiendas de campaña instaladas sobre cascotes, en medio de solares que antes fueron edificaciones, a la vista de todo el mundo. Mientras Majouli hace un servicio, un grupo de hombres se asoma a ver la escena entre las ruinas. Es rutinario.

Un día, Majouli recibe una invitación para ejercer en un lugar mucho mejor acondicionado que sus precarias lonas. Para ella es una buena noticia. Allí, la verja de seguridad protege una casona colonial en una de las mejores zonas de Puerto Príncipe, capital de Haití. Se trata del centro de operaciones de Oxfam Gran Bretaña, que ejerce labores humanitarias en la

isla caribeña, y cuyos directivos llevan un tiempo contratando a grupos de prostitutas locales con las que se divierten en orgías, en sus propias palabras, «dignas de Calígula». Majouli ofrece sus servicios con una camiseta de la ONG que la ha contratado. Son actos similares a los de los soldados de Naciones Unidas que dejan embarazadas a jóvenes haitianas para luego abandonarlas, o a los de las fuerzas de paz que en la República Centroafricana obligan a mujeres a tener sexo con perros, y que recuerdan a las chicas que en Liberia o en la misma Haití ofrecen sus servicios sexuales a cambio de un bote de crema de cacahuete o un bocadillo. En circunstancias de desastre humanitario, el intercambio es visto por los soldados internacionales como una transacción consensuada por ambas partes, y no como una violación. Las trabajadoras sexuales de Puerto Príncipe admiten que los extranjeros llegan a pagar hasta tres o cuatro veces más que los locales, así que, bueno, según los estándares, Oxfam está bien.

Cuando la historia ve la luz, el nombre de Roland van Hauwermeiren, de sesenta y ocho años, ocupa el vórtice del escándalo de la ONG. Van Hauwermeiren dice a la prensa: «No soy un santo. Soy un hombre de carne y hueso y he cometido errores y estoy muy avergonzado. No es fácil admitirlo.»

Territorios ocupados en Palestina

Los soldados impiden el paso a Rula en el puesto de control de Beit Furik, lo que obliga a la mujer palestina a echarse a la carretera de tierra y arrastrarse tras un bloque de cemento en busca de un poco de intimidad. Entonces comienza a dar a luz. Su esposo no deja de suplicar a los militares israelíes que les abran el paso; en vano. Daoud habla hebreo porque ha trabajado en Israel, pero a pesar de que los militares entienden perfectamente a los futuros padres, afirman que no pueden hacer nada. Como si de un animal se tratase, Rula consigue alumbrar a su hija sobre la tierra. La mujer palestina tiene los brazos cubiertos de sangre. El cordón umbilical permanece en el suelo, unido al cuerpo aún. Daoud consigue cortarlo con lo único que tiene a mano: una piedra. Para entonces, la niña ya está muerta. Los padres, desesperados.

En otro puesto fronterizo, en Huwara, Maysoon, su esposo y su suegro

intentan llegar a Nablus desde su aldea para dar a luz a su primer hijo. Los soldados israelíes del *checkpoint* les responden a tiros: ella y su suegro resultan heridos; el marido de Maysoon muere.

Cuenta Maysoon que los soldados les dieron el alto y que no se creían que ella estuviera embarazada. Tras una hora de negociación, finalmente abrieron el paso, pero a pocos cientos de metros oyeron disparos: «Era un intenso tiroteo que procedía de delante del coche. El coche se detuvo y vi que habían alcanzado a mi esposo, que yacía sobre el volante; le habían disparado en la garganta y en la parte superior del cuerpo y sangraba mucho. Mi suegro, que iba sentado en el asiento delantero, fue alcanzado también en la parte superior del cuerpo. Yo me agaché en el suelo de la parte trasera y me puse la bolsa donde llevaba la ropa del bebé en la cabeza para protegerme. La metralla y el cristal de la ventanilla rota me hirieron en el hombro. Los disparos duraron unos cinco minutos y después todo quedó en silencio.» Sin vida el marido, los militares la hicieron desnudarse y la examinaron mientras sangraba por el parto y las heridas. Finalmente, la ambulancia llegó.

Maysoon consiguió dar a luz en el ascensor del hospital de Nablus.

Días más tarde, en una carretera de la Franja de Gaza, la profesora de treinta y cinco años y madre de cuatro hijos Miri participa en una excursión escolar. La profesora va en un autobús junto con otros maestros y estudiantes, cuando una bomba explota al lado de su vehículo. Miri pierde la vida y varios niños resultan heridos de gravedad. Según revelan las investigaciones, el atentado es perpetrado por una mujer palestina que anteriormente fue alentada y obligada a cometer este crimen por hombres que aparentemente se habrían aprovechado de sus problemas personales: tras quedarse embarazada del hombre al que amaba y renunciar a su bebé, a la autora del atentado se le ofreció la posibilidad de rehabilitarse si contribuía a la causa palestina.

La autora del atentado cumple cadena perpetua en una cárcel israelí.

Zekeriyaköy, Estambul

Muchas de las personas que odian a gente como Hande ni siquiera saben lo que significa la palabra *trans*. Cuando oyen *trans*, no saben si hablas de

un travesti o de una mujer con pene o de un hombre con vagina o qué. Lo que sí tienen claro es que son monstruos de la naturaleza y que por tanto hay que apartarlos; como en Irán, donde los gays son condenados a muerte por sodomía, o como en Turquía, donde el ejército permite librarse del servicio militar a los hombres homosexuales que puedan documentar haber sido sujeto pasivo de una relación homosexual.

Ningún otro país de Europa tiene tasas tan altas de asesinatos a trans como Turquía, en la frontera entre Europa y Asia, entre Oriente y Occidente, y para Hande, la activista LGTBIQ cuyas imágenes dieron la vuelta al mundo al plantar cara a un camión policial en un Orgullo Gay, cada día en Estambul, entre las dos orillas del Cuerno de Oro, es un desafío. Activista y trabajadora sexual –tampoco hay muchas más opciones para gente como ella–, Hande es vista por última vez subiéndose al vehículo de un cliente en el centro de Estambul. No es hasta varios días después cuando, denunciada su desaparición, el cuerpo de la transexual aparece al norte de la ciudad: está mutilado y calcinado. La autopsia revela que a Hande la habían violado y torturado varias personas en repetidas ocasiones; una expresión de odio brutal que nace del simple hecho de ser diferente, y de sentir diferente.

Diáspora siria

Las mujeres más bellas de la región, creen algunos árabes, son las sirias. Su manera de hablar, cómo cocinan, su piel pálida... Un trofeo para muchos hombres de las monarquías del golfo Pérsico que, para su agrado y diversión, las hacen competir entre sí. Mejor cuanto más jóvenes. Mujeres bellas como estas las hay en los campos de Mafraq, en Jordania, donde las tiendas con el logotipo de la agencia de la ONU para los refugiados se levantan sobre charcos y barro; en invierno, también sobre nieve enfangada. En ese campo de Mafraq, en el que las madres lavan a sus bebés volcándoles cubos de agua, los padres de Sawssan llevan un tiempo felicitando a la chica de doce años porque ya no es una niña, sino una mujer: «Te vas a casar», le dicen, «un hombre te cuidará y te querrá bien. Saldrás de aquí.» No hay mentira ni segundas intenciones en sus palabras. Sawssan llega a convencerse de que algo bueno va a pasar, al fin. Familias sirias casan a sus hijas tan pronto como pueden: de otra forma, no podrían mantenerlas. Lo hacen con el convencimiento de que es lo mejor para ellas

porque al fin y al cabo qué va a haber peor que estos campos infrahumanos. A cambio de Sawssan, un saudí ofrece 9.000 dinares. Es mucho dinero. Como en Arabia Saudí no es legal contraer matrimonio con menores, la nueva pareja de la chica se lleva a su esposa a un apartamento, donde las cosas realmente no van mal. Al cabo de un tiempo, la pareja de Sawssan empieza a tener relaciones con otras chicas, y a ella la fuerza a tener sexo cuando ella no quiere o no puede, y la golpea. Cuando se cansa de ella, la abandona. Avergonzada, Sawssan es incapaz de volver con su familia. Su única forma de salir adelante es la prostitución. Varada en la nada, la niña siria acaba en Estambul.

Natural de Alepo, Dea es una mujer trans que ejerce el trabajo sexual en Estambul. Cobra 300 liras por hora a los turcos, 600 a los no turcos y hasta 1.000 a clientes regulares por pasar varias horas juntos. Forma parte de la comunidad de refugiados LGTBIQ que ejercen el trabajo sexual en Turquía porque es su única manera de subsistir; al menos, es la única forma de evitar ser contratada en una fábrica textil a cambio de un sueldo que oscila entre las 40 y las 60 liras al día, es decir entre 9 y 16 euros. Dea opera a través de apps de ligue y suele buscar a turistas, en particular del Golfo y occidentales. Entre sus conocidos está Ammar, de diecinueve años, que cuando vivía en Siria ejercía como limpiador y camarero en un restaurante de Damasco, y cuyo sueño era estudiar arte; recientemente, Ammar fue diagnosticado seropositivo. Julia, de veintiocho años, también está en contacto con Dea y Ammar y el resto de los refugiados *queer* que ejercen como trabajadores sexuales. En Idlib era estudiante de Ingeniería y en Estambul trabaja para vivir con cierta holgura y poder enviar remanentes a su familia. Algún día, dice, abrirá tienda propia.

Evidentemente siempre te puede ir peor y quizá la única esperanza sea que en realidad no te ha ido tan mal como a... quien sea. Una vez le contaron a Reem la historia de una familia que intentaba cruzar el mar. El barco naufragó, el matrimonio fue rescatado por lanchas diferentes y de

pronto la pareja se encontró en países distintos. Ninguno de los dos tuvo noticias de ninguno de sus cuatro hijos, muy probablemente ahogados en el Mediterráneo. Ni esta historia ni la de toda esa gente que muere asfixiada hacinada en la bodega de los barcos impiden que Reem, de veinte años, quiera intentarlo. Está harta: de la guerra, de viajar, de las mafias árabes y también de los sirios que hacen negocio con otros sirios, o de los sirios que abusan de las mujeres sirias. En un hotel de Turquía, un compinche sirio de los contrabandistas le dijo que si se acostaba con él no le cobraría el viaje: afortunadamente, pudo salir de Turquía sin cumplir ese trámite, pero alguna de sus amigas se quedó allí porque no tenía suficiente dinero para continuar la travesía, y porque no iba a consentir ser violada y muy probablemente engañada, o víctima de una red de proxenetas. Camino de Lesbos, el contrabandista de Reem se puso a manosearla y toquetearla a pesar de sus negativas. Tuvo que llegar su primo, cinco años menor que ella, para liberarla. En Grecia hubo un pequeño disturbio donde la gente se puso a chillar y a gritar no se sabe muy bien por qué, y a Reem le pilló en medio de todo: la policía apareció y se pusieron a aporrear a todo el mundo. La falta de intimidad en aquel campo, de hecho, hizo que Reem renunciase con frecuencia a comer y beber si no tenía un baño no mixto donde estar segura: le quemaba ver a hombres sirios espiando y acosando a otras mujeres sin compañía masculina. La última le sucede en Hungría. Una compañera de viaje ruega desesperada a un policía que la deje marchar, la conversación se pone fea y ella sale a defenderla. El policía contesta pegándoles porrazos a las dos.

En fin, ya queda menos para Hamburgo.

Hasta llegar a Colonia, Sami ha visto a niños que se esconden de los helicópteros de Frontex entre las piedras de Lesbos; a hombres que duermen a la intemperie en la estación de autobuses de Estambul; a una niña que llora porque un hombre ha tirado al mar el vestido que le regaló su abuela; a decenas de personas muertas de frío que se protegen con mantas isotérmicas, como figuritas de papel de aluminio; a un policía húngaro que persigue a un hombre que ha salido del área restringida para propinarle una paliza ejemplar; a un padre que saca del agua a dos hijos, uno a cada hombro; a cientos de compañeros pastoreados por la policía montada de

Eslovenia, y a esos mismos compañeros escondiéndose en los campos de maíz de la frontera entre Serbia y Hungría. Al mismo tiempo, Sami ha sido espectador de momentos muy felices, como las familias que salen del agua con sus chalecos rojos de 50 liras adquiridos en Izmar, Turquía, y dan las gracias a Dios por estar vivos, o a niñas que juegan con la policía alemana. La mayoría de la gente con la que se ha encontrado en la travesía coincide en que Siria es más peligroso, pero que aquí te sientes peor: «De haberlo sabido», dicen, «no habría venido.» Ahora es Nochevieja y Sami no tiene más plan que el que le proponen otros hombres igual de desesperados: pasarlo bien sin importar cómo. Alrededor de la estación central, alguien dice a ver si te atreves y otro contesta y entonces arroja un petardo al pie de un grupo de chicas, que huyen despavoridas y se ponen a gritar, pero Sami se interpone en su camino: «¡Eh!, ¡que soy sirio!», le dice riéndose a una, «¡me tienes que tratar bien!, ¡vosotras me habéis invitado a Alemania!» Es lo suficientemente tarde como para que la chica interiorice que está a punto de ser violada en el momento en que Sami la rodea con su pierna y luego la empuja, haciendo que caiga al suelo. Sin embargo, Sami no muestra ningún tipo de intención sexual: le roba la cartera, le roba el teléfono y se marcha. Sabe que lo que está haciendo no está bien, sabe que eso que está ocurriendo al mismo tiempo en otras partes de Colonia y en otras ciudades de Alemania es despreciable, pero bueno: la amistad es un espacio de seguridad que se construye aislando a los otros. La amistad es, por tanto, una frontera. Y, además, ¿qué es la frustración de ver cómo te roban con impunidad en comparación con la frustración de ser expulsado y humillado en un país tras otro? Hay otros hombres que sí besuquean a las mujeres o les tocan sus partes, pero Sami se conforma con robar y generar caos y ver que los disturbios superan las posibilidades de la policía. Hacía mucho que no se lo pasaba tan bien.

Hotel Sofitel, Nueva York

Hija de un imán que administraba una escuela coránica en una aldea de Guinea, viuda de un hombre que falleció a causa de una enfermedad –al igual que falleció una de sus hijas–, a cargo de otra hija de quince años, analfabeta y residente en Estados Unidos tras obtener el asilo después de

alegar haber sufrido mutilación genital en su infancia, y haber sido violada por dos soldados, la camarera de piso Nafissatou Diallo entra en la habitación 2806 y dice:

–¿Hola? Servicio de limpieza.

No contestan.

Otra vez:

–¿Hola? Servicio de limpieza.

Nada.

De repente aparece un hombre desnudo. La camarera de treinta y dos años le pide disculpas y él le dice que no pasa nada y que qué bella es. La camarera de piso ya sabe lo que puede pasar. Entra en pánico. El hombre de la habitación 2806 la empuja contra la cama: desoye sus súplicas de que la deje salir porque perderá el trabajo si no lo hace. Tras unos forcejeos, el hombre la pone de rodillas, le agarra el cuello y le pide que le haga una felación. Accede. Nafissatou nota una humedad amarga en la boca que escupe. Echa a correr.

¿Cuánto tiempo ha pasado?

No lo sabe.

La camarera es hallada en estado de shock por su supervisora: «¿Qué se supone que haces cuando te violan en este trabajo?», le dice Nafissatou. Al cabo de unos minutos marcan el 911.

El hombre de la habitación del hotel se marcha a comer con su hija menor, en aquel momento estudiante de la Universidad de Columbia, y al acabar pone rumbo al aeropuerto JFK, donde tiene un vuelo nocturno a París. Cae en la cuenta, mientras espera su vuelo, de que no tiene su teléfono de trabajo, por lo que llama al hotel para preguntar si acaso lo ha olvidado allí. Alertado por la policía, que en ese momento se encuentra en el hotel, un empleado del Sofitel le dice que sí, que efectivamente tienen su teléfono, aunque en realidad no lo tienen, y le pregunta que dónde se lo pueden entregar. Antes de que salga el vuelo, la policía detiene al presunto violador.

En paralelo a la detención, Nafissatou pasa un examen médico, vuelve al lugar de los hechos con la policía para explicarles lo sucedido y finalmente es devuelta por las autoridades a su casa del Bronx: son las tres de la madrugada y su hija adolescente la espera. Al cabo de unas horas, y sin haber pegado ojo, la camarera enciende la tele y pone el informativo de la

mañana. Horrorizada, contempla el rostro de su agresor: es Dominique Strauss-Kahn, uno de los hombres más poderosos del mundo, director del Fondo Monetario Internacional y antiguo contendiente en las primarias del Partido Socialista francés para las elecciones presidenciales. «Me van a matar», piensa Nafissatou, según confiesa al cabo de un tiempo a un periodista de *Newsweek*. Su hija adolescente le da ánimos. No hay nada que temer, le dice.

Las pruebas de ADN confirman el encuentro sexual entre Nafissatou y Strauss-Kahn y el escándalo se suma al historial del presidente del FMI, que ya admitió como error su relación con una subordinada, y del que anteriormente la periodista Tristane Banon dijo que la había intentado violar en el transcurso de una entrevista.

Durante la investigación, el tribunal encuentra inconsistencias en el relato de Nafissatou, quien habría maquillado su historia para obtener su asilo en Estados Unidos. Consecuentemente, el fiscal retira los cargos. Nafissatou interpone una demanda civil y un acuerdo económico entre ambas partes pone fin a esta historia de violencia sexual por cuatro: machista, racista, de clase y colonial.

12. RETRATOS DISIDENTES

El pensamiento, por definición, es un acto violento y también un acto de amor. Su naturaleza violenta nace del desplazamiento de las fronteras de lo posible: pensamiento valioso es aquel que quiebra nuestras expectativas y nos revuelve entre contradicciones. Pensar, en parte, es amortiguar las palabras que acordonan una idea violenta; en cierta forma, pensar es domesticar la naturaleza o el instinto. A su vez, tampoco es posible pensar sin diálogo. El pensamiento solo puede ser colectivo: nace de una atracción hacia los otros, y de una conversación con los demás, a los que reconocemos la categoría de interlocutores válidos y admirables. Las conversaciones recogidas en este capítulo exponen y enfrentan algunas ideas del ensayo con distintas creadoras y amigas cuya obra o biografía también toca varios de los temas aquí abordados. Con las herramientas del perfil periodístico, los siguientes textos operan como una especie de ensayo colectivo –ideas a varias voces–, y en parte son también una colección de retratos de una época.

«Un corazón de piedra un poco descorazonador» (Sexedroguehorreur, Orties)

A comienzos de la década de 2010, un rapero convoca a un dúo femenino de rap en un estudio de grabación para colaborar en un tema titulado «Bande de putes». Cuando acaba la sesión, los presentes jalean la contribución de las dos mujeres en la veintena: quienes están en el estudio saben que acaban de asistir al alumbramiento de una canción extraordinaria. Al día siguiente, el rapero oye las estrofas y llama a las cantantes para decirles que su colaboración no es «lo bastante rap». Celoso, la descarta. El productor recupera sus a capela y los mezcla sobre una base instrumental, lo que finalmente da pie a «Plus putes que toutes les putes», del grupo Orties, formado por las hermanas mellizas Elsa y Alexandra. Al caer sobre la

escena musical francesa, la canción levanta un hongo atómico. Acabará convirtiéndose en la pista más popular del grupo.

«Plus putes que toutes les putes» puede leerse como una versión rap de la novela *Fóllame*, de Virginie Despentes: inaugura un discurso de género que funciona no porque pulverice las expectativas tradicionalmente depositadas en la mujer, sino porque las recalienta hasta la extinción del hombre. Dice la letra: «Practico sexo tras la muerte. / Imbécil, te prefiero duro y frío. / Eres menos hablador.» Se trata, claro está, de un discurso que despierta reacciones polarizadas. «Con Orties», me dice Alexandra Dezzi, conocida como Kincy en el grupo, «nos amaron y odiaron. No había término medio. Si en un concierto no escupíamos a la cara del público, la gente se decepcionaba. Si aparecíamos semidesnudas, aplaudían. Todo era extremo. A la larga, fue agotador.»

Le pregunto a Alexandra por la clase de anécdota de *backstage* que suele rememorar entre amigos. «Me acuerdo de haber orinado en un vaso de plástico en el camerino de una sala apestosa de París, antes de salir al concierto. Al acabar, cuando volvimos a los camerinos, alguien agarró el vaso creyendo que era cerveza...» En esa época, un periodista de *Les Inrocks* invita a las hermanas a que se presenten, a lo que Elsa contesta así: «Somos dos jóvenes artistas pornográficas de doce años; doce años porque nos encantan los chicos un poco pedófilos.» Añade: «No, en serio: no vamos a decir nuestra edad porque rechazamos la imposición de la edad que pesa sobre las mujeres. Con veinticinco ya nos enfrentan a la competencia de las recién llegadas de dieciocho. Y así siempre.»

Grabado en 2014, «Thug Tropic» es uno de los últimos temas del grupo. En el vídeo, Kincy aparece en una terraza de París vestida con un traje blanco. Sostiene un habano y gesticula con las manos con violencia, como solo se supone que deben gesticular los artistas de rap hombres. La performance disuelve las fronteras de género. «Sin decírmelo ni planteármelo», cuenta Alexandra, «con Orties siempre quise liberarme del género. Me oía rapear sobre una voz universal, ni mujer, ni hombre; era simplemente una criatura loca y libre. Aparecí semidesnuda cuando ni conocía el movimiento Femen. Allí donde algunos veían algo para excitar a la galería, yo veía una forma de mostrar mi torso como el de un hombre. La hipersexualización de nuestras letras fue espontánea. No fue algo calculado.»

«Sexedroguehorreur», aparecido en verano de 2016, es el single que anticiparía el que debía ser el segundo álbum de Orties después de su ópera prima, *Sextape*; sin embargo, al cabo de un tiempo la formación anuncia su fin. Un día antes, sintiendo lo que describe como una «pequeña muerte», Alexandra empieza a escribir una novela, momento que coincide con su mudanza a un pequeño estudio que le alquila a Michel Houellebecq (el mismo sitio donde se escribió *Sumisión)*. «Lo alquilé para vivir», dice, «sin sospechar que escribiría un libro. Este lugar también es la historia de una transmisión: al instalarme en casa de Houellebecq, me convertí en escritora.» Publicada por Éditions Léo Scheer, *Silence, radieux* es el título de la novela que surge de las cenizas de Orties.

Alexandra Dezzi, en realidad, es el seudónimo de Alexandra Pérez, que elige firmar con el apellido de su abuela italiana. «No quería llevar el apellido de mi padre, me parecía demasiado común, y en este nombre no veo otra cosa que su etimología, *père*, "padre". Quería liberarme.» Nacido en España, el padre de Alexandra es guitarrista de jazz y quien la introdujo en la música clásica. «Gracias a él escucho a Ravel incansablemente.» Dezzi define a su padre como un hombre reservado. «Su distanciamiento ha jugado un papel clave en el nacimiento de Orties, este deseo de revertir el orden establecido.» Su madre es actriz y pintora: «Todos los libros de Marguerite Duras se apilaban en su mesita de noche. Con estas lecturas, y por tanto gracias a ella, inicié mis primeras experiencias sentimentales. Antes de descubrir la lectura, mi vida sentimental flotaba en un limbo, era algo bello sin representación, virgen de toda idea y prejuicio.»

Descrita como un formidable documento sobre el deseo femenino, la primera novela de Alexandra Dezzi narra la relación entre Marie-Louise y Emmanuel; de fondo: los atentados de París de 2015. Su acción se desarrolla principalmente en el despacho del célebre escritor Michel Thomas (Michel Houellebecq) en una torre del *XIIIe arrondissement* de París. De la historia sorprende, entre otros detalles, su representación de la subjetividad femenina: en un momento en que el feminismo ha levantado un discurso crítico con la idea de amor romántico, Dezzi continúa la estela de autoras como Annie Ernaux, Marguerite Duras o Françoise Sagan. «No lo hice de manera consciente. Después de Orties, después de Kincy, creo que necesitaba hablar de esta otra parte de mí más dulce, más frágil: más Alexandra. Este libro fue una reconexión con la niña que fui antes de

Orties.» A propósito de los hilos que unen a Kincy y Dezzi, la escritora detalla: «Con los cien títulos que grabamos con Orties, aunque solo saliese una ínfima parte, tuve tiempo de conocer a Kincy, de desarrollarla, que ella deviniese yo y yo ella. Era una furia. Me alegró deshacerme de ella. Pero a veces siento que vuelve a mí: es irremediable. Kincy gritaba cuando Dezzi dormía.»

Mi primer acercamiento personal a Orties tiene lugar en 2017, en el marco de las elecciones presidenciales en Francia que enfrentan a Le Pen y Macron. En ese momento entrevisto por primera vez a su hermana Elsa/Antha, cuya producción artística, al igual que la de Alexandra, bascula entre dos disciplinas: en su caso, la música y las artes plásticas. Elsa cuenta haber sido la primera chica de su instituto que se afeitó la cabeza, una especie de símbolo de su adolescencia: «Pasé un par de años dando vueltas por los bares», dice Elsa, «bebía y leía a Arthur Rimbaud.» Más tarde aprueba el ingreso en Bellas Artes y luego se diploma en una escuela de la margen izquierda de París, muy cerca del Louvre: «Me salvé», concluye. «El arte siempre me ha salvado del suicidio. Al revés que mi tío, también pintor, que se suicidó. Su muerte me afectó mucho.»

La fascinación que me provoca el grupo es un sentimiento parecido al que me despierta la escritura de Roberto Bolaño cuando recrea el universo del infrarrealismo mexicano, o algunos momentos de Emmanuel Carrère cuando reconstruye la historia de Limónov: una biografía desbordante; una rareza literaria sin parangón; un tesoro secreto a la vista de todos.

La obra de Alexandra y Elsa es un delta al cual van a parar dos tradiciones aparentemente opuestas: la historia de la literatura francesa (Orties, de hecho, toma su título de *Las flores del mal)* y el rap. «El rap», dice Alexandra, «es áncora de nuestra época, nuestro campo de expresión más contemporáneo, pero creo que nuestra época también sufre cierta ausencia de espíritu. El buen rap posee una fuerza increíble. Pero también hay muchas canciones que solo agitan el vacío y sirven a los ideales capitalistas, y a veces misóginos, de la época. Por eso siempre me hace feliz abrir un libro. Para mí, el placer de la lectura y la escritura es inigualable. Un libro abre todas las posibilidades. Un buen libro es la libertad última.»

Como la mayoría de los creadores, Alexandra tiene una relación ambivalente con sus primeros trabajos: «No he escuchado nuestro álbum *Sextape* desde hace años. La relación que tengo con Orties es bastante

trágica, me da miedo escuchar nuestras canciones. Aún guardo demasiados apegos y sentimientos por este grupo que construí con mi hermana. Era mi vida entera. El duelo de Orties no lo he superado, ¿lo haré algún día?» Con Orties, Elsa y Alexandra eran una misma persona; luego cada una empezó a vivir su propia existencia. «Lo cual», dice Alexandra, «es bueno; un mal por un bien. La relación que guardo con esta entidad va más allá de todo, estoy íntimamente ligada. Y para siempre. No tengo ninguna opinión al respecto. Lo que queda es un amor muy fuerte.»

En el momento de escribir estas líneas, Alexandra acaba de concluir su segunda novela, titulada *La colère* y contratada por Stock y descrita por ella misma como la voz de Kincy narrada por Dezzi. Antes de Stock, el manuscrito llegó al comité de lectura de tres prestigiosas editoriales que desestimaron su publicación a pesar de que las tres reconocieron el talento de la autora. Simplemente, aseguraron, no podían publicarlo. Inevitablemente, la relación de amor-odio que estos comités de lectura mantuvieron con el manuscrito evoca la recepción de Orties. Alexandra cuenta que solo escribe lo que vive y que para alcanzar cierta precisión su método consiste en transcribir rápidamente. «Escribir», dice citando a Duras, «es gritar sin ruido.»

La vida de Alexandra gira alrededor de la escritura: su tiempo no lo dedica a otra cosa. Vive entre París y la *banlieue*; entre la margen izquierda y la casa familiar en Bures-surYvette. En París pasea, queda con amigos o visita a su psicoanalista, pero en un lugar u otro repite la misma rutina: aislarse y escribir. En los tiempos de Orties ya trabajaba de esta manera. Entre la aparición de su primer disco y la publicación de su primer libro pasaron cuatro años en los que estuvo preparando aquel álbum que nunca vio la luz. A su juicio, su principal habilidad literaria está muy cerca de su vicio: escribir durante horas y horas, atada continuamente a un diálogo consigo misma, al margen de todo lo que ocurra a su alrededor.

«Espero que la mujer no sea tan autoritaria como el hombre», dice al ser cuestionada por las consecuencias en Francia de movimientos como #BalanceTonPorc; «a veces me pregunto si la igualdad no es eso: la universalización de la estupidez.» Luego agrega: «Me da miedo que la igualdad entre el hombre y la mujer acabe con la conquista ilimitada del individualismo. De ser así, estamos realmente en la mierda.» Para Alexandra, los mundos de la edición y de la música alojan el mismo tipo de

violencia contra la mujer: «Son los mismos tíos. Salvo por el hecho de que en la edición llevan camisas blancas en vez de una cazadora de cuero. He sufrido el hecho de ser mujer, la dominación social (desde la frontera de la *banlieue* parisina) y el patriarcado. He sufrido a los viejos y a los jóvenes. Al diablo con ellos.»

Si un día te encuentras con un extraterrestre, le digo, ¿cómo le explicarías la Francia de tu época? «Le diría: *escucha. El álbum inédito de Orties sonará en tus oídos*. Y comprenderá.»

«La Unión Soviética nació como unión entre pueblos y acabó como el poliamor: mal»

En 1959, durante la Guerra Fría, la Unión Soviética y los Estados Unidos acuerdan organizar un intercambio diplomático y cultural que se materializará en dos exposiciones. Para la llamada *Exposición Nacional Estadounidense* en Moscú, Nixon decide mostrar una típica casa americana para que los soviéticos admiren los grandes avances domésticos de sus rivales. En la inauguración, cansado de ver a Nixon jactarse de sus lavavajillas, lavadoras y exprimidores, y de oír que cualquier ciudadano medio estadounidense puede disfrutar de semejantes comodidades materiales, Jrushchov interrumpe a su interlocutor: «Sí», dice, «pero lo único que necesita un ciudadano de la Unión Soviética para tener una casa es haber nacido en la Unión Soviética.» Es lo que los libros de historia recogen como «debate de cocina».

Tres décadas después, Svetlana y Vitaliy trabajan respectivamente como enfermera e ingeniero y su presente cumple con la idea del bienestar soviético de Jrushchov: en su mundo, unas buenas calificaciones aseguran una buena posición, y el buen comportamiento, el estudio y el matrimonio edifican los principios de una buena vida. A principios de los noventa el matrimonio recibe la noticia de que va a tener una hija. Margaryta Yakovenko, en adelante M., nace en la ciudad de Tokmak, en un país que también acaba de nacer: Ucrania. «Alguna vez mi padre me ha dicho que me tocó nacer en la peor época en el peor lugar.» Como quien camina por un puente de cristal cuyo suelo se abre al vacío, el desmoronamiento de la Unión Soviética empuja a millones de personas a una existencia

inimaginable. «La crisis de 2008», dice quien ha asistido al derrumbe de dos maneras antagónicas de entender el mundo, «no son más que arbustos en comparación con el bosque que fue la Perestroika.»

Las fábricas se privatizan, los sueldos quedan impagados y los ciudadanos, que temen quedarse en la calle, ponen a su nombre los pisos que una vez les fueron otorgados por el Estado. «En Rusia, la Perestroika se conoce como *lije 90*, que significa algo así como *locos noventa*, la época en que se formó la mafia rusa tal y como la conocemos y en la que en las grandes ciudades como Moscú o San Petersburgo se mataba a diario a punta de pistola.» Hija de la Perestroika («sin esa reestructuración, no estaría escribiendo en castellano desde Madrid»), M. explica esta transición como la pérdida de *statu quo* más grave de todo el siglo XX. «Para mí, la Unión Soviética siempre ha sido una confederación que nació como una unión entre pueblos y acabó como creo que acaban todas las relaciones de poliamor: mal, y estableciendo vínculos de subordinación y poder.»

Las turbulencias económicas fuerzan la emigración de la familia de M., que se instala en un pueblo de Murcia. Svetlana y Vitaliy encadenan profesiones como obrero, empaquetadora de limones, limpiadora de casas, camarero o guardia de seguridad. Cobran en negro y parte de su sueldo depende de las propinas. Trabajan festivos, fines de semana y noches. «Solo años más tarde», deja escrito M. en una crónica sobre su experiencia como inmigrante, «descubriría que los espaguetis se los entregaban a mi padre una vez a la semana en la Cruz Roja.» En segundo de primaria, M. es la primera alumna de la clase en tener teléfono móvil, en una época en la que ni siquiera lo tenían todos los adultos: lo que sus compañeros no saben es que se trata de una simple herramienta de comunicación con sus padres, habituados a salir a trabajar al amanecer y regresar cuando ya es de noche. Entre los recuerdos de esa época: conciertos de My Chemical Romance en YouTube y novelas de Chuck Palahniuk.

«La idea más repetida era *tú no serás como nosotros, tú sacarás buenas notas, tú trabajarás en una oficina, el único esfuerzo que te mereces es el de tu cerebro, no el de tus manos*. Sigue siendo una presión de varias toneladas sobre mi pecho.» Pero el plan funciona. M. finaliza sus estudios y su precoz carrera se ensambla en una concatenación de ocupaciones codiciadas por la mayoría de los sujetos con su misma formación: su currículo suma líneas como responsable de comunicación en una *start-up*,

periodista en un periódico nacional, editora en un medio *online* y estratega digital en el principal periódico en español de todo el mundo. Para llegar al ejemplar destino que le ha librado de las jornadas laborales de sus padres, M. paga con divisas como insomnio («recuerdo mi época de editora como uno de los momentos más gratificantes de mi vida, a pesar de que me medicaba para dormir»), ansiedad y una sucesión de mudanzas que han interferido en los aspectos más íntimos de su vida; en total, catorce apartamentos en veintiséis años.

A menudo he tenido la sospecha de que M. hace malabarismos con tres esferas: su proyección profesional, su vida privada y sus habilidades creativas, sean periodísticas o literarias. Le pregunto si tiene miedo de que alguna bola se caiga y se rompa. «Vivo con miedo porque sé qué bola es la que tiene más posibilidades de estrellarse contra el suelo. La sociedad me sigue presionando para que me sacrifique por alguien. Está tan interiorizado que puedes quedarte absolutamente sola por haber estado en todo y por haberlo querido todo y por haber aspirado demasiado alto que la presión crece en proporción a los años que cumples. Digamos que el problema de hacer malabarismos es que las bolas pasan más tiempo en el aire que entre tus manos y eso le da inestabilidad a tu vida.» ¿Cómo gestionar entonces los movimientos de este sistema solar? «Últimamente me he enfocado mucho en esta idea: las bolas me son ajenas pero las manos que las cogen son las mías, tengo que amar más estas manos que esas bolas. Quizá no sea una metáfora muy buena, pero he descubierto que si sacrifico conscientemente una de las partes no seré feliz porque estaré constantemente arrepentida. Entonces todas las bolas se estrellarán contra el suelo.»

A nuestro alrededor, la mayoría de la gente parece tener pareja estable, pero todos han abandonado la expectativa de conservar el mismo trabajo durante toda la vida. ¿Existe la posibilidad de que las próximas generaciones abandonen cualquier expectativa de estabilidad en su vida privada? «La idea de estar con una persona toda la vida», dice M., «no ha hecho felices ni a nuestros padres ni a nuestros abuelos ni probablemente a nadie anterior. Muy pocas veces creces al ritmo de tu pareja. Siempre llega un momento en el que de pronto ves que estáis en distintos niveles y a veces no hay ascensores.»

En *De la huelga salvaje a la autogestión generalizada*, Raoul Vaneigem

interpela al lector: «¿Sientes el deseo de hacer el amor –no por rutina sino apasionadamente– con tu pareja, con el primer o la primera recién llegado/a, con tu hija, con tus padres, con tus amigos y amigas, con tus hermanos y hermanas?» El escritor plantea la cuestión con el objetivo de «acabar con las reservas impuestas al amor», a la vez que sugiere que el desencanto profesional nos guía a buscar consuelo en él: la precariedad laboral desata cierto caos o libera el deseo para compensar la mediocridad cotidiana. «Añadiría», dice M., «que no solo desencadena la necesidad de sentirse apreciado o amado, también puede provocar la incapacidad de apreciar y amar y de solo despreciar, como en el trabajo. Un mal día en el trabajo casi siempre se ha traducido en un mal día en casa.»

En M., la experiencia de la migración aparece de forma infrecuente: «Soy más inmigrante que una chica negra nacida en Madrid de padres congoleños, pero la sociedad no me percibe como extranjera y a ella sí. A mí el Estado me ha tratado como a una extranjera más. Se me ha aplicado la ley de Extranjería, que me exige un contrato para renovarme los papeles o que me impide opositar, votar o ser votada. Sin embargo, nunca me ha parado ni perseguido la policía. El racismo al que he sido sometida ha sido puramente institucional y gubernamental.» Pero la suma de los accidentes mujer, inmigrante y de clase trabajadora la sitúa en una circunstancia de triple desventaja, cuya superación exige un triple esfuerzo. Por su género a menudo ha ocupado una figura *reconocida* en el organigrama de los medios como *la hormiga de redacción*, trabajos de producción o edición que se sitúan en el extremo opuesto de las firmas destacadas, a menudo acaparadas por hombres. «Siempre he creído que la igualdad y los derechos nunca vienen regalados, así que no creo que las hormigas de redacción dejen de existir cuando un jefe de sección venga y le diga a una mujer que la libera de su autoexigencia y perfeccionismo. Debemos ser nosotras las que nos opongamos a seguir cumpliendo ese rol, las que exijamos lo que es nuestro y dejemos claro que queremos tener el mismo mérito y recibir lo mismo por nuestro trabajo que ese redactor que hace un buen tema al mes pero recibe del jefe palmaditas en la espalda a diario.»

Para M., que ha vivido en primera persona el hundimiento de la Unión Soviética y el *crash* de 2008, el populismo es la bisagra que une los dos acontecimientos. «La crisis de 2008 fue el germen de los movimientos que empezaron a surgir en Europa (primero de izquierda y luego de derecha) y

cuyo discurso se alejaba de las élites intelectuales y políticas e intentaba conectar con el pueblo. En la crisis de la Unión Soviética pasó algo parecido. En algunos países, como Polonia o en la zona del Báltico, el nacionalismo triunfó rápido bajo la premisa de recuperar la identidad nacional usurpada por el colonialismo moscovita; en otros, como Ucrania, el problema ha estado enquistado desde 1991 y reventó en 2014 en una guerra entre visiones distintas del futuro y de la geopolítica.» M. cree que el desenlace de ambos terremotos, el que desestabilizó el comunismo soviético con la Perestroika y el que hizo temblar el mundo capitalista en 2008, es muy distinto: «En 1991 pensábamos que teníamos problemas con el sistema comunista, por lo que debíamos pasar a uno distinto, uno capitalista. En 2008 quedó claro que el capitalista no era perfecto y fallaba, pero no inventamos nada nuevo. No corregimos nada.»

Le pregunto, cambiando de tema, por el emoji que más utiliza: el corazón rojo brillante. «Creo que tengo mucho amor altruista que regalar.»

«Toda literatura sería literatura trans»

En nuestro segundo encuentro paseamos por el Parque del Retiro, en Madrid, y entonces se me ocurre preguntarle una cosa a la que llevo un tiempo dándole vueltas, sin ningún interlocutor al alcance en cuya opinión confíe (no es la clase de duda que internet pueda resolver): «Si te gusta fumar y aprecias los perfumes», le digo, «¿qué haces? ¿Eliges fumar?, ¿o el perfume? ¿O las dos cosas a la vez? ¿No son aficiones contradictorias?» «Como el perfume es un olor fuerte, pero el tabaco también, lo que tienes que hacer es buscar un perfume que envuelva el olor del tabaco, *más fuerte que el tabaco.»* Como elige fumar, se pone Opium, de Saint Laurent. Seguimos con el paseo.

Un día Luna me dice: «Tienes que leer esto.» *Esto* es el primer manuscrito de Elizabeth Duval. Al leerlo, manifiesto la admiración que produce un accidente astronómico, un cometa que durante la noche cruza la Tierra cada muchas décadas, algo extraordinario. Nacida en el año 2000, en la escritura de Duval veo el primer destello de inteligencia deslumbrante de alguien nacido una generación más tarde que la mía. Si la pauta es que un escritor soslaye la obra de autores más jóvenes, es justo decir que hay algo

tranquilizante, liberador y feliz en constatar que a menudo aquellos que te suceden pueden destacar mucho antes que tú, mucho más que tú.

Elizabeth Duval cursa Filosofía y Letras en París. Además de escribir, actúa. Tiene, en esta conversación, dieciocho años. Antes de que su nombre empiece a sonar en círculos literarios, la figura de Duval se asocia al activismo LGTBIQ. De adolescente aparece en algún programa en *prime time* y protagoniza portadas de publicaciones relevantes. Su móvil tiene más utilidades que el mío (iPhone X contra 8), en la muñeca lleva un iWatch y se toca con una pamela negra: tres detalles en los que reparo al momento porque, al igual que ella, la moda me parece un agradable tema de conversación, pero, a diferencia de ella, no fue hasta unos años después de acabar la universidad cuando pude gastar dinero en moda (ambos convenimos en que la tecnología es, en esencia, moda).

A pesar de mis cábalas, no creció entre algodones.

«Mi educación intelectual y de personaje», explica, «se construye como una negación absoluta de la figura de mis padres. En términos de capital cultural de Bourdieu, soy una absoluta *outlier*: mi madre proviene de una familia obrera con raíces en Andalucía y asentada en Madrid, se quedó embarazada a los dieciséis años de su primer marido, se casó con él, creo que poco después de finales del franquismo, tuvo otro hijo, trabajó como camarera de piso y ama de casa la mayor parte de su vida y jamás ha sido una persona muy letrada. Mi padre también proviene de una familia trabajadora aunque con una situación más cómoda, y solo tiene una carrera de Derecho a la que le faltan algunos créditos: ninguno de los dos, juraría, acabó los estudios universitarios. Los dos trabajaron desde jóvenes.»

Durante varias generaciones, las clases trabajadoras en España prosperaron contra la suerte y el tipo de vida de sus padres, que servían como una especie de contraejemplo profesional, pero también como esforzado trampolín en términos de facilidades materiales: eran la asistencia que te ayudaba a saltar el muro. Hoy asistimos a una especie de reconciliación generacional entre los hijos de la clase trabajadora y sus padres, pero lo cierto es que sobrevivir sin privilegios y buscar una vida más o menos acomodada ha sido sinónimo de odiar, en secreto, a tus padres. Esto era lo que se inculcó a los chicos listos de las clases trabajadoras, y Duval es la quintaesencia de este agridulce arco narrativo: el uno por ciento del noventa y nueve por ciento, tal vez.

«Mis dos hermanos mayores por parte de madre (de su anterior matrimonio) tampoco hicieron estudios universitarios: mi hermano mayor trabaja en pista en Madrid-Barajas y mi hermano mediano cursa Interpretación. Para construirme intelectualmente he tenido que partir de cero y buscar otros referentes que no fueran la familia. Y si los buscaba en la escuela, tampoco bastaba, evidentemente. Yo sería una persona absolutamente distinta sin el acceso a la cultura que me dio internet en la infancia.»

Si la teoría de la literatura afirma que debemos distinguir entre narrador y autor, la teoría de género invita a diferenciar entre sexo y género, y ambas contemplan su materia de estudio como una performance. ¿Qué es realmente la literatura trans? «Creo», contesta, «que en toda literatura el narrador desarrolla un género distinto al autor, ¿no? En esa definición, toda literatura sería literatura trans, lo cual me parece más interesante que delimitar así un espectro, como hablar de literatura femenina o de literatura para mujeres, o decir que solo la literatura que trata la transexualidad es literatura trans... Pues qué aburrido. Si, como dice Chantal Maillard, "la herida nos precede / venimos a ella y nos reconocemos", mi herida no es la cuestión trans. Y doy gracias por eso.»

Dice Duval que su idilio con París se compone a partir de textos. «Es una ciudad textual, como en "Zone" de Apollinaire, donde todo es una ficción que se construye, una ordenación de palabras.» París es Rimbaud, cuadros y textos; son Godard, Barthes y Lacan. «Estoy enamorada de París como uno se enamora de sus libros favoritos.» Lugares favoritos: el paseo de vuelta a casa mientras anochece después de una película en la Filmothèque del Barrio Latino. El paso por la plaza de la Sorbona, las calles enormes hasta cruzar dos veces el Sena, Les Halles. «Me recuerda aquella frase de Kundera: "El crepúsculo de la desaparición lo baña todo con la magia de la nostalgia; todo, incluida la guillotina."» Su día a día consiste en madrugar mucho, fumar de camino al bus, intentar leer pero no hacerlo y a cambio oír música; en clase, tomar notas o revisar y escribir. «Fumo en los alrededores de alguna de mis facultades, hablo con gente, fumo más, tomo más cafés.» La Sorbona, en realidad, es un trampantojo. «Ni siquiera existe. Lo que era la Sorbona se lo reparten varias universidades de París, porque como tal dejó de existir en el 68. Es un sueño; una ficción.» Según el plan de comidas, compra vinos en Lidl. «Me gustan mucho, en París, las

exposiciones temporales y los días en los que no duermo sola. Me agobio cuando van demasiado seguidos.»

Hablamos de amor romántico, del descrédito de la institución y de la honorable tradición de autores franceses que abordaron la cuestión con sumo gusto y delicadeza, de Roland Barthes a Marguerite Duras. «Yo quiero el amor romántico y yo quiero el *si no, me muero*. En parte porque es horrible. Por lo escalofriante de destrozar así a otra persona, de las relaciones de poder, del control. Incluso si se elogia. Me parece tremendamente humano.» ¿Han envejecido mal estos títulos?, ¿acaso no son Annie Ernaux y Eva Illouz lecturas antagónicas? «No creo en absoluto que sean lecturas conservadoras, y si lo fueran, me daría bastante igual. Tampoco hay que cometer anacronismos y exigir discursos actuales a generaciones pasadas. Si quieres el discurso de una autora feminista milenial, lee a una autora feminista milenial.» Un matiz: «Hay un abismo entre ser Céline y excusar y promover lo que sabemos que promovía y excusaba Céline, y ser una autora francesa del último siglo XX y reproducir el discurso del amor romántico.»

Imágenes de la infancia de Duval: mentir en internet para ser tomada en serio. «Tener dieciocho años en internet cuando tenía diez en la vida real, decir que no tenía micro, mandar fotos de mi hermano, coquetear por Messenger, que no sospecharan.» Una vez, su profesor de música le dice en público que por sus gestos parece una señorita de compañía. «El sexo por primera vez a los catorce años: primera, única y última vez en mi vida que penetré a alguien con mis genitales. Perdí la virginidad *(sic)* con un chico trans de Sant Cugat del Vallès y aprendí catalán después de cortar con él y con otra pareja de Terrassa.» Esperar en aeropuertos, llorar en aeropuertos, llorar en las despedidas, pastilleros, un primer porro, un primer cigarrillo y LSD en una chuche «con forma de osito». El nombre lo toma de su abuela (Rita Isabel), cuyo futuro como médica se ve interrumpido por la necesidad de cuidar del hogar, y de su bisabuela (Isabel Del Valle), su primera muerte cercana, y a cuyo funeral no asiste. «Ver, años después, el cementerio municipal de Plasencia y pensar que era el más bonito que había visto nunca.»

Si, como leemos en *Reina*, la primera obra de Duval, el género no va de aceras sino de rotondas y si, como dice Monique Wittig en *El pensamiento heterosexual*, «el matriarcado no es menos opresor que el patriarcado: solo

cambia el sexo del opresor», ¿debemos inferir que la homosexualidad es una construcción igual que lo es la heterosexualidad, su negativo, y que un deseo no mediado por dispositivos de control social apuntaría en todas direcciones? «Hace un tiempo», dice Duval, «habría respondido rotundamente que sí, pero la respuesta se me aparece ahora mucho más confusa. Imagina que obligas a alguien a adorar y elogiar constantemente las manzanas y a comérselas todo el tiempo (en este caso, variedad roja) y le dices que se trata de manzanas de una variedad verde. Por este proceso de *forzar*, la persona podría acabar detestando secretamente las manzanas de esta variedad, pero si existiera toda una sociedad a su alrededor que hubiera aprendido los mismos códigos, y la misma exaltación de esas manzanas, acabaría integrada dentro del pensamiento de toda esa sociedad.» Para Duval, la homosexualidad es, en efecto, una construcción, pero es que el deseo no puede desligarse de la idea de dispositivo de control social. «El deseo tiene, para mí, una dimensión narrativa, una construcción de un relato, de una ficción. Si tú tienes unos delfines que se montan sus orgías, para mí eso no es deseo; es otra cosa.»

Aunque el feminismo radical niega la subjetividad trans como objeto del feminismo, Duval admite espacios de diálogo y de interés con algunos de sus presupuestos: «No estoy de acuerdo con todos los postulados del feminismo radical, pero sí estoy más cerca de ellos que del feminismo de clase.» Para Duval, el feminismo debe incorporar la dimensión de clase, «pero el sujeto *clase obrera* ni está articulado ni lo es todo, siendo más bien un sujeto político en descomposición; el sujeto a articular creo que sería otro». Con el feminismo radical, conviene en su lectura sobre el origen del patriarcado, «un fenómeno histórico a escala global». Y ese origen está vinculado irremediablemente a la capacidad reproductora y a la reproducción, «a la capacidad de gestar». Luego, matiza, se convierte en pura apariencia, «se *posmoderniza* y deviene una suerte de opresión posmoderna donde se ejerce la violencia por y a causa de la apariencia de las cosas y no por su utilidad. Esta es la causa por la que las mujeres trans sufren misoginia, y los hombres trans en muchos casos no, por más que ellos puedan llegar a conservar esa capacidad gestante y las mujeres trans no».

Si lo cree oportuno porque es la mejor forma de explicar algo, Duval coge el iPhone X, busca un fragmento suyo y lo declama en el bar, en esta

terraza del Retiro, una fría tarde de primavera, casi ya verano. Precisamente porque crecí con las expectativas de género de un hombre *cishet*, y porque exponerme a la conversación de género me ha obligado a pensar en una especie de retirada, bajar el volumen y aparentar discreción, admiro la megalomanía de Duval: anatomía de pajarillo; presencia de vehículo militar. «Hay cierta pose irónica y no soy *tan, tan megalómana*, pero algo de verdad hay. La intimidad a un nivel profundo me cuesta mucho también y el amor, por más que lo disfrute, me angustia de formas muy dolorosas.» Declama:

> algo tengo que reconocerme: soy
> genuinamente excelente. soy excelsa.
> no podría existir alguien mejor que yo. e
> scúchame: no podría existir
> más potencialidad de la que yo tengo.
> me imagino mil futuros donde soy
> absolutamente todas las cosas todos
> todos ellos todos ellos son posibles
> [...]
> ¿y si nadie sabe nunca reconocer
> de tan maravillosa que soy? escúchame
> a lo mejor era ella la oreja
> o bien era sorda o bien era imbécil
> pero a lo mejor era ella la oreja y el
> Amor mayúsculo. podrás decir o bien
> podrá decir el hipócrita lector
> –a mí, inigualable,
> –a mí, hija de puta!
> que conoce a esta harpía
> delicada que
> me construyo en estas páginas.
> qué dice?
> qué dice? qué dice? si nadie nadie
> nadie
> es infinito como yo soy infinita y nadie nadie
> se come todas las palabras

sin acabar vomitándome.

«Enamorarte de alguien en internet y luego decepcionarte en directo siempre es muy triste»

Al preguntarle con qué frecuencia piensa en el amor, recurre a una entrevista a David Rodríguez, voz de La Estrella de David, uno de sus grupos favoritos, en la que el cantante viene a decir que todo lo que ha hecho en su vida lo ha hecho por amor. «He crecido escuchando las conversaciones de mi madre y de mis abuelas y de mis tías, chismes del barrio, cotilleos, divorcios, bodas, infidelidades, adulterios, ligues de mis amigas o amigos. En mi casa no se hablaba de política internacional, conflictos bélicos, historia o libros de filosofía, pero de todo lo demás se hablaba con unas técnicas cada vez más refinadas por parte de mis abuelas y las vecinas.» La lectura de dos novelas autobiográficas de Vivian Gornick, *Apegos feroces* y *La mujer singular y la ciudad*, dice, le muestran que aquello también es bello y también es cultura. «Soy consciente de que es horrible y perverso: ha tenido que venir una autora respaldada por la crítica, con el prestigio que se otorga a la escritura o la literatura, para embellecer y sofisticar estas historias, que son las de todas y todos y que, sobre todo, son las historias de mi vida.» Lo que sigue es la transcripción de un diálogo con Anna Pacheco, escritora, periodista y amiga, a propósito del amor, la seducción y la pareja en internet:

–... la emoción de un *like* –dice– es algo absolutamente nuevo y al mismo tiempo dar o no dar un *like* es una acción muy banal, que combinas con otras mil actividades en tu día a día. Mantenemos diferentes conversaciones virtuales con diferentes personas, lo que ya ni constituye lo que conocemos como infidelidad: la mayoría de las veces conduce a un exceso o una abundancia muy propios del capitalismo.

–A menudo el capitalismo prospera porque produce industrias de *lo menos malo*: la adicción a internet en un adolescente parece menos mala que el alcohol, de la misma forma que vapear se presenta como algo menos nocivo que el tabaquismo. Por este silogismo, el flirteo digital parecería menos lesivo que la infidelidad.

–Al final, estas relaciones no son nada. Gran parte de lo que ocurre en

estas conversaciones privadas no se concreta, pero ahí están.

–¿Cómo describirías el comportamiento de tus interlocutores en este tipo de relaciones?

–Hay una recreación y una intelectualización de la conquista. A menudo el flirteo ocurre compartiendo canciones o artículos interesantes que piensas que a la otra persona le gustarán. Todo queda revestido de lo máximo que puedes llegar a dar, una sucesión de referencias de las que tal vez no dispongas en directo... Es una forma de que la otra persona te muestre su mejor versión... o su peor versión mejorada. ¿Sabes estas fotos de *Me acabo de despertar y salgo superfea pero no: estás muy guapa?* Todo queda estetizado siempre. A menudo me ha pasado que me he enamorado más de una conversación de una semana por WhatsApp que de la cita del viernes; que lo que me ha activado han sido las ganas de seguir ese flirteo constante, aunque luego en persona sientas una especie de decepción. Siempre me parecen momentos muy tristes, pero no creo que nadie haga nada mal o sea un fraude. Es solo que lo que resultaba estetizado a su máxima potencia eran las conversaciones previas: ese chiste en el que llevabas toda la mañana pensando. He disfrutado mucho de las conversaciones en internet.

–¿Cómo distingues la amistad del flirteo?

–Siempre hay confusión. A veces ni tú misma quieres ser consciente de lo que está pasando. Es un terreno pantanoso. También es ingenuo pensar: *Si yo solo era su amiga*. A nuestra edad, todo el mundo es consciente de cuándo está siendo ambiguo. Lo que sí he notado en la era del #MeToo es un cambio en la recepción de estos mensajes por parte de los hombres con los que me relaciono. Es una prueba de lo feminista o no que eres. Si un hombre se rebota de forma violenta ante la ambigüedad, hay un problema. Para mí, el ejemplo son esos hombres que han entendido perfectamente el discurso feminista y a los que la ambigüedad no les provoca una reacción violenta. El cambio está aquí.

–Hay algo bello en el hecho de que mientras el discurso público se ha endurecido, y exista una voluntad férrea de acabar con las consecuencias del machismo, en nuestra intimidad asistimos a una dulcificación de nuestras relaciones, basada en una alfabetización a la hora de interpretar la ambigüedad. Un flirteo que cualquier espectador interpretaría como la forja de un deseo, pero que nadie puede probar objetivamente sin parecer paranoico. Es como la carta robada de Poe: un secreto a la vista de todos.

–Mi pareja suele decir que si me pusiera a investigar, encontraría cosas que me molestarían: si lo buscas, encuentras aquello que te genera frustración.

–¿Tienes una ética de la convivencia en pareja?

–La base es mantener tu privacidad y una distancia respecto a la privacidad del otro: ante la pantalla del otro, miramos para otro lado.

–¿Alguna vez habéis hablado de la posibilidad de que tal vez alguno de los dos tenga en algún momento de vuestras vidas una relación íntima con otra persona?

–La monogamia es el gran tema de conversación en nuestro grupo de amigos. Muchos de nosotros llevamos mucho tiempo en relaciones largas. La monogamia es algo que no sabemos cómo gestionar y somos conscientes de que tal y como la conocemos es insostenible. Nuestros amigos tienen relaciones con terceros todo el rato; creo que es algo muy generacional. A diferencia de nuestros padres, nosotros nos planteamos si una relación para toda la vida tiene sentido. En mi grupo de amigas y amigos tenemos la idea de hacer un documental a lo Linklater donde cada año, en un día concreto, nos grabaríamos para documentar nuestras vidas: hay una especie de apuesta sobre quién lo va a dejar antes... Ahora parece imposible porque nos queremos todos muchísimo, pero yo creo que el amor se acaba. Igualmente, la mayor parte de las parejas poliamorosas que conozco coinciden en que dedican mucho tiempo a pensar en sus relaciones, lo que tampoco me interesa. No quiero que mis relaciones ocupen un espacio tan central en mi vida. A la larga, el tipo de relación a la que aspiro sería poliamorosa o abierta, pero ahora mismo no sabría cómo gestionarla. Lo que sí pienso es que el futuro pasa por ahí. A menudo creo que serán nuestros hijos e hijas los que naturalizarán una frase del tipo: *Papá, mamá, te presento a mis novios o novias*.

–No puedo evitar pensar en la fragmentación del trabajo y en la precariedad: muchos ejercicios de trabajo autónomo que van y vienen y que sustituyen la estabilidad de un contrato laboral fijo; muchas relaciones fragmentadas que sustituyen una única relación...

–La verdad es que los modelos de amor abierto que he conocido tampoco me convencen: no los veo relajados. Sin embargo, esas relaciones abiertas pueden ser la solución a la imposibilidad de mantener las relaciones durante mucho tiempo: la gente se divorcia; el amor se acaba... Llega un momento

en que tu pareja no es suficiente para satisfacer ciertas demandas o deseos, algo que siempre ha ocurrido, pero de lo que sin embargo no empieza a hablarse hasta ahora.

–Solemos pensar en el deseo como un grifo que podemos manipular de manera voluntaria en función de las circunstancias, pero la verdad es que, creo, no es exactamente así: a veces el grifo parece cerrado pero surgen fugas. Para mí, el problema no son las fugas, sino su gestión.

–Hay un período en la relación, a partir de los tres años más o menos, en el que el grifo vuelve a abrirse. También es verdad que en el momento en que el grifo se abre, cerrarlo es más difícil. Luego está esa creencia de que para mucha gente eres más deseable cuando estás en pareja.

–Una cosa de la que no suele hablarse es que en ocasiones el amor hacia un tercero encuentra su reflejo especular *intramuros*: amar a otra persona me hace amar más a mi pareja.

–En *Fragmentos de un discurso amoroso*, Barthes utiliza la palabra *odiosamato* para referirse a la fascinación que siente una persona por el amante de su pareja. Muchas veces ni siquiera es odio: aquí está el novio de mi amante y por él no siento odio, sino simplemente fascinación, o un sutil enamoramiento. En un momento de sus diarios, Anaïs Nin lamenta que Henry Miller se perdiese una escena. Incluso en ese instante en que estás con un tercero te encantaría que tu marido te estuviera viendo con esa otra persona.

–... pero eso es hasta que aparece la obsesión territorial del hombre.

–Una amiga me contaba que se había incorporado a un trabajo y no había dicho que tenía una pareja con la que llevaba muchos años, lo cual le provocaba dudas y preguntas. Creo que las mujeres no solemos definirnos en relación con nuestra pareja tan rápido como los hombres. Los hombres te hacen saber al momento si tienen novia.

–¿Sí? A mí me ha ocurrido lo contrario. Hace poco conocí a una chica con la que tuve una conversación que se prolongó varias horas, y todo el tiempo, cada vez con más intensidad, me preguntaba por qué no había hablado aún de mi compañera o mi hijo. Al mismo tiempo, tenía la sensación de que ni era el momento ni había oportunidad para abrir esa puerta en la conversación. Tampoco es algo que oculte: si entras en mis redes, será lo primero que veas.

–Fue lo que le dijimos a mi amiga: solo hay que ir a tu Instagram para

constatar la evidencia de que tienes pareja. Como persona que nunca ha estado soltera, es algo que siempre me ha generado dudas: en qué momento y cómo se expresa, si es que tiene que expresarse, el hecho de que tienes pareja. Lo que no quiero es tener que significarme desde el primer momento como una persona con novio.

–¿Qué relación mantienes con la idea del amor romántico?

–Al final de *Eros*, de Anne Carson, hay una oda a ese momento de inspiración máxima, de perder la cabeza. Si olvidamos las connotaciones patriarcales del amor romántico, se trata de un sentimiento muy bueno, que a su vez produce sensaciones que asustan: por qué esta persona ha entrado en mi vida de esta forma...

–Además, es un contrapunto a la alienación de la rutina.

–Hay muy pocas cosas tan puras, eso que siempre acabas anhelando cuando estás en pareja: una nostalgia permanente. Los relatos de pareja repiten momentos pasados y se recrean en su nacimiento: son instantes únicos que nunca recuperas. Recuperarlos solo es posible de una forma distinta y con otra persona.

–Al mismo tiempo, el flirteo *extramuros* implica una repetición de conversaciones que ya has mantenido con tu pareja, ¿no? Cambiando de tema: ¿no te parece raro que haya tan pocas relaciones de amistad íntimas entre hombres y mujeres? La mayoría de mis amigos feministas, y yo mismo, solo se fotografían a solas con otra mujer si se trata de su pareja. ¿No es raro?

–Hace poco subí una foto con un montón de chicas en una cama, y luego traté de pensar la imagen en masculino: un montón de chicos en una cama en actitud amistosa me parece algo imposible. Es como si solo pudiera darse entre hombres homosexuales, una circunstancia que tiene una raíz patriarcal evidente. Al mismo tiempo, nuestros *feeds* están transformándose. En nuestros *fotologs* no existía la complicidad entre amigas y la apología de la *girl gang* que se da ahora.

–¿Qué relación mantienes con el concepto de feminidad?

–Lo primero que me viene a la cabeza es mi pelo largo. Sigo un mandato de género que se asocia a lo femenino, lo que vivo como un lastre, pero mi pelo largo me gusta, no lo puedo evitar. Lo mismo me ocurre con la depilación y con otras tantas cosas que buscan una idea de la feminidad de las que no puedo escapar. Lo vivo como un mandato de género y he

aprendido a vivir con esta contradicción. Nunca diré aquello de que una feminista puede depilarse porque es libre: son mandatos de género. Mi único temor es transmitir correctamente esto a mis hijas.

–¿Es el adulterio machista?

–Yo evito esta vinculación. El adulterio ha existido siempre en ambos géneros. Tampoco creo que tenga que ver con la violencia intrafamiliar. Adulterio, infidelidad... Son palabras que hasta cuesta pronunciar, y sin embargo todos estamos familiarizados con ellas. Lo hemos vivido con todo el mundo, en amigas o en nosotras mismas. Todos hemos presenciado ese momento en que alguien dice: «¡Ah!, ¿tiene novio? Primera noticia...»

–... Y lo contrario: «¿Cómo va a estar ligando, si tiene mujer e hijos?»

–Esta frase es una mentira compartida por todos. Ni siquiera la creemos cuando la enunciamos. Creo que es un gran tabú que tiene que ver con la monogamia y la monogamia está vinculada a esta expresión del amor romántico y patriarcal.

–¿Es posible que desbloquear la pulsión territorial pase necesariamente por ampliar el espectro de lo posible?

–Para mí, las relaciones abiertas tienen que ver con un futuro más inteligente. La territorialidad está asociada a una jerarquía amorosa: la persona que da sentido a mi vida y cuya desaparición hace que mi vida se tambalee o que yo pierda todo mi sentido. La posibilidad de estar con más personas es perfecta para todo el mundo.

–«Si tengo diez DM abiertos, no me obsesiono con una sola persona...»

–Absolutamente. Además, la posibilidad de tener muchas parejas te permite reinventarte y progresar de una forma que la pareja monógama no te permite. Establecer nuevos vínculos te permite conocer nuevos espacios de ti misma.

«Si solo te quedas con mi preferencia sexual, tienes un problemita fascista»

«Me acuerdo de acabar en una fiesta en un ático de Piccadilly. Estaba rodeado de típicos pijos londinenses: blancos; guapísimos. De pronto me sentí incluido por la clase de gente que siempre me había rechazado. Ya no era el gordo ni el que tiene pluma. Había encontrado un espacio.» En Londres, al mismo tiempo que el Reino Unido toma la decisión de

abandonar la Unión Europea, los conflictos asociados a la masculinidad y los complejos que nacen de la gordofobia y la plumofobia finalmente salen a la luz. «Quería encajar, llegué a encajar. Fue maravilloso.» ¿Una impostura? «No creo que fuera farsa: era una simulación de un comportamiento aprendido. La homosexualidad también ha importado la masculinidad hegemónica. En internet es habitual ver tuits de gente a la que no le dejan entrar en una fiesta porque va con maquillaje: en algunos espacios gays, si no te ven como un hombre no pasas.» A su vuelta de Londres las preguntas se desencadenan. «Me generaba violencia el hecho de tener que pasar un examen para formar parte de este club. Aquí no tenía nada que aportar.»

Pero antes de Londres está Monóvar, una pequeña ciudad en el sureste de España. «Para mí quedarme nunca fue una opción, aunque lo mío tampoco fue un *sexilio*. No me fui porque no pudiera ser ni gay ni trans en mi pueblo: me fui porque desde pequeño me dijeron que si quería trabajar tenía que irme fuera. Mi vida comenzaría cuando me marchase.» Nacido en 1992, Rubén Serrano vive en Barcelona, donde ha sido reconocido como uno de los periodistas especializados en temas LGTBIQ más relevantes del país. Su nombre también es popular en el territorio del activismo, donde impulsa campañas como la recogida de firmas por la Ley de Igualdad LGTBIQ. El activismo de Rubén nace de su experiencia: «A mi madre se lo conté en mitad de la carrera y a mi padre cuando volví de Londres. El maricón del pueblo estaba ahí y era algo muy señalado. No quieres quedarte solo. ¿Cómo puede ser que alguien nacido en 1992 tenga ese terror? Algo que aprendí en Inglaterra en terapia de *counselling* es que si de todo lo que soy solo te quedas con mi preferencia sexual, tú tienes un problemita bastante fascista.»

En el momento en que tiene lugar esta conversación, en un coreano del barrio de Sant Gervasi, el cantante puertorriqueño Bad Bunny acaba de protagonizar una portada en *Paper* en la que habla de género: «Yo no le digo a la gente: "Píntate las uñas o tíñete el pelo; haz esto o lo otro." Simplemente digo: "Haz lo que te haga feliz y no te limites. Sé tú mismo, y sé feliz."» A pesar de su proximidad con el imaginario *queer*, el cantante nunca se ha identificado con nada que no sea la masculinidad *cishet.* ¿Podría ser que lo *queer* se estuviera convirtiendo en una gigantesca circunvalación de la masculinidad para legitimar la heterosexualidad en

nuestro tiempo?, ¿está la heterosexualidad tradicional apropiándose del imaginario *queer*, de la misma forma que el feminismo se ha convertido en una herramienta de defensa en tiempos de recesión de la masculinidad hegemónica? «Está claro que tiene una doble lectura según desde donde lo enfoques», dice Rubén. «Él tiene una posición privilegiada, está en la cúspide y es una marca, pero al mismo tiempo es una marca útil para deconstruirse y cuestionarse a uno mismo. ¿Habrá un cambio real en el público? Ocurre lo mismo que con *Vogue* de Madonna en los noventa: entiendo que a una *drag* le moleste; o como el rapero Candy Ken: juegas con el género, con los collares y los pendientes, pero visualmente yo sigo viendo un cuerpo violento. ¿Harías lo que haces en un espacio más *underground*? De todos modos, pienso que todo suma: prefiero que haya ciertos avances a seguir otros cincuenta años igual.»

La infancia y la adolescencia de Rubén, dice, se caracterizaron por un rechazo frontal a la idea de masculinidad inspirado en series como *Mujeres desesperadas* o *Embrujadas*. «Había una hermandad entre ellas en la que yo quería estar, quería formar parte de esa lucha contra los hombres que nos atacan. ¡Eran mujeres matando a Satanás!» Al preguntarle sobre la influencia familiar en su formación intelectual y emocional, la grabadora recoge un silencio de casi medio minuto. «Todo mi interés por los libros y series nace de mi madre. Tengo imágenes muy nítidas de ella leyendo libros todo el rato. Compraba revistas, las apilaba; me animó a ir a pintura. Le debo mi cultura musical; tenía todos los discos de Tina Turner. Además, el mensaje que recibí de mi familia era: si lo que quieres es dedicarte a la escritura, adelante. También era una forma de expulsión. Nunca lo tuve en cuenta porque ahora he entendido el contexto y la humilde capacidad económica que tuvieron.» Su respuesta, en efecto, recoge una ausencia notable: ¿qué hay de la otra mitad? Otro silencio largo. «Es que con él no compartía naaada...», dice en alusión a su padre. Nos reímos. En la grabación me oigo a mí mismo decir que si fuera técnicamente posible, dejaría su expresión como respuesta. «No quiero darle más protagonismo del que tiene. Yo estoy muy orgulloso de que mi madre haya trabajado siempre en una fábrica de calzado de Elda, y *chapeau* por mi padre por dedicarse a la cantera y mover bloques de mármol toda su vida, pero yo no tenía habilidades físicas. No lo concebía. Nunca he deseado huir de mi

entorno; simplemente me alegra haber tenido esta oportunidad y no verme obligado a trabajar para cuidar de varios hermanos.»

La subjetividad heterosexual en nuestro tiempo comporta sentimientos negativos especulares en los espacios íntimo y profesional: sobre quien no tiene trabajo o pareja recae una sensación de fracaso *(¿qué estoy haciendo mal?)*, pero sobre quien tiene una u otra o las dos cosas pesa la losa de la frustración *(¿habrá opciones mejores?)*. ¿En qué medida ocurre esto en la subjetividad gay? «La monogamia», dice Rubén, «es un sistema hecho por heterosexuales para heterosexuales. A mí nadie me pregunta si tengo novio: se imaginan que tengo relaciones con todo el mundo. La monogamia es el sistema y yo no soy el sistema, pero su patrón se reproduce en la homosexualidad. ¿Por qué la gran lucha gay ha sido el matrimonio? Porque era la única forma de que la sociedad nos viese iguales.» ¿Escéptico, pues, con el matrimonio gay? «Que cada cual haga lo que quiera, pero creo que hay batallas más importantes. Nos están pegando en la calle. Yo no quiero casarme: quiero ir por la calle y que no me peguen; quiero que una persona trans no tenga que esperar dos años para cambiarse el nombre. Eso es más básico que firmar un documento para que el Estado me reconozca como un igual: dejad de pensarnos como una mierda.»

A propósito de la homofobia que subterráneamente atraviesa nuestro consumo de imágenes eróticas, le pregunto a Rubén si cree necesaria una educación en materia de pornografía gay: ¿debemos examinar nuestra mirada para apreciar sentimientos distintos ante la imagen de dos hombres manteniendo relaciones sexuales? «Lo que hace falta es acabar con señores blancos heterosexuales haciendo cosas. Si alguien cree que el porno gay es una aberración y no cree que el porno heterosexual está lleno de agresiones y violencias, tiene un problema. El porno es superaburrido: cuerpos bonitos tocándose. No creo que haga falta una ética de la sexualidad, sino una ética de los cuerpos: hay cuerpos con grietas, que sudan, con mucho pelo... Hay cuerpos de mujeres con pene y cuerpos de hombres con vagina. Para mí, el porno gay que consumimos me oprime.» Es posible extrapolar la misma idea al imaginario *mainstream* del orgullo gay: «Cuando veo un cartel del orgullo con un señor musculoso que no ha sido discriminado en su vida pienso: pon a una mujer trans latinoamericana, eso sí es orgullo. ¿Qué violencia puedes haber sufrido tú? No necesitas ninguna pancarta: ya estás en Times Square.»

En la intersección de activismo y periodismo, destaca el trabajo de Rubén para desactivar algunos de los prejuicios de nuestra sociedad a propósito del sida: «El principal malentendido es mirarlo desde una perspectiva médica y criminal, y consecuentemente deshumanizarlo. Nadie tiene la culpa de tener sida. Hay que dejar de castigar a las personas seropositivas por algo que no han pedido, elegido ni decidido tener. No entender eso es una crueldad.» Su literatura, que hibrida la crónica en primera persona con la teoría de género, contribuye a repensar los complejos y tabúes de una sociedad conformista y autocomplaciente en materia de género y sexualidad. «A mí la escritura me sirvió», dice, «para conectar con las personas y ver que había un sentimiento, un dolor en la autoestima y una esperanza similares. Creo que esa sensación de hermandad y unión es lo más bonito que me dan las redes.»

Historia de una pareja literaria

«La librería independiente Mellow Pages de Brooklyn», dice la escritora británica Lucy K. Shaw cuando le preguntan acerca de la primera vez que supo de su pareja, el escritor francoamericano Oscar D'Artois, «solía publicar en Instagram cuando alguien de su círculo sacaba un libro. La primera vez que lo vi fue en una foto con el libro *Alone With Other People*, de mi amiga Gabby Bess, publicado en 2013.» «El problema», prosigue, «es que el libro acababa de salir y, como me lo había dedicado a mí, le había firmado el ejemplar de la librería con un pequeño mensaje para ella a modo de sorpresa. Esperaba que lo viese cuando volviese a Mellow Pages... Pero ahora ese tipo se había llevado ese ejemplar, cosa que por supuesto puede ocurrir en una librería. Para más inri, resulta que se lo había llevado para un *road trip* de un mes por América, según el pie de foto de Instagram, así que pasaría un montón de tiempo hasta que Gabby viese mi mensaje.» Al cabo de un mes, Lucy ya ha olvidado la historia, pero vuelve a una lectura a Mellow Pages, donde se encuentra a Oscar. Lucy le cuenta la anécdota de la dedicatoria y eso da pie a una conversación que se estira a lo largo de los años y que da pie a un singular y encantador matrimonio que es, a su vez, una encantadora pareja literaria atravesada por un admirable

nomadismo que los lleva a vivir en distintos puntos del planeta (Nueva York, Berlín, París...).

«Mi primer recuerdo de Lucy», cuenta Oscar, «es de un *brunch* en julio de 2013, recién llegado a Brooklyn tras un viaje por Estados Unidos en el que había visitado a antiguos amantes y amigos de la universidad. Mi amigo Jordan me dijo que había conocido a algunas *Figuras Importantes De La Comunidad Literaria Online* e insistió en que los acompañase. Yo estaba muy cansado, pero hacía calor y no quería quedarme en nuestro apartamento enano, y tampoco sabía dónde podría comer, así que acepté el *brunch*, donde estaba Lucy. Al volver al apartamento nos pusimos a jugar a videojuegos. Como a Lucy no le interesan los videojuegos, preguntó si alguien quería hacer otra cosa, y dije *vale*. En la entrada del edificio había una enorme serigrafía abandonada de Audrey Hepburn, la clase de cosa que compras en Urban Outfitters para decorar tu casa cuando no tienes más mobiliario o gusto. En lo que podríamos considerar la primera gran colaboración artística entre Lucy y yo, cogimos a Audrey y empezamos a ponerle encima todo lo que teníamos a mano: colillas, salsa picante, cachivaches... Me acuerdo de que Lucy escribió en el lienzo: "Hola, Mundo del Arte Internacional", cosa que me pareció divertida e ingeniosa. Al final, cogimos el lienzo y lo colgamos en Mellow Pages, donde se quedó hasta que empezó a apestar, y entonces uno de los fundadores del sitio, en un ataque de ira alcoholizado, se lo cargó con una patada de karate, que luego subió a Instagram, o quizá fue Facebook, por la época de que se trata, ya no me acuerdo.»

Al cabo de un año, el movimiento alt-lit, caracterizado por su asimilación de las narrativas digitales y su alternativa a la literatura de las escuelas de escritura, explota: las acusaciones por violación a Stephen Tully Dierks, editor de la revista *Pop Serial*, construyen una historia alternativa del movimiento literario alternativo según la cual algunas de sus figuras más prominentes cometieron distintos tipos de violación o abuso sexual. «El discurso que rodea hoy al movimiento», dice Lucy, «es que todo era malo, que todo el mundo era un depredador sexual o que no había mujeres involucradas.» Lucy alude a un ensayo que afirma que las mujeres que formaban parte del movimiento eran de alguna forma cómplices con los crímenes masculinos. «Pero mis mejores amigas y yo», dice Lucy, «empezamos nuestras propias revistas, editamos el trabajo de las demás,

nos apoyamos entre nosotras con nuestros primeros libros, organizamos lecturas en múltiples países, construimos una comunidad de bienvenida para gente que nunca había tenido antes una cosa así... En verdad tampoco nosotras lo tuvimos.»

Aunque el movimiento alt-lit lanza la carrera de varios jóvenes talentos de la literatura anglosajona, con el tiempo acaba convertido en una tendencia que poca gente quiere revisitar, como una moda fuera de contexto. «Me acuerdo», dice Oscar a propósito de *Teen Surf Goth*, su primer poemario, «de un poeta amigo que me preguntaba si me preocupaba cómo envejecería, y que pensé *a quién le importa*, pero ahora quizá me importa, o no, simplemente creo que pertenece a *ese momento.»* Frente al lugar común que afirma que la dependencia de las modas es signo de una personalidad débil, Oscar reivindica esta liquidez como una experiencia enriquecedora: «Siento que soy susceptible de ser influido por *tendencias* con las que me siento plenamente cómodo. Me veo como alguien camaleónico, que tiende a mezclarse con el entorno. Creo que tiene que ver con haber crecido entre dos culturas, el ir y venir entre el mundo *queer* y no-*queer*, así como aprender a navegar por distintas clases sociales. ¿Qué dice esto de mi relación con la alt-lit? Ni idea. Me alegra que ocurriese, y realmente me influyó, pero no siento ningún luto por su desaparición.»

Si tuviera que escribir el guión de una película que narrase su relación con Oscar, se me ocurre preguntarle a Lucy, ¿cómo sería?

«En la primera escena», dice, «es mediodía en Copenhague y atravesamos las grandes puertas del ayuntamiento. El hombre que hay en recepción nos pregunta: "¿Christopher y Lucy?" Sonreímos y asentimos nerviosos. Recorremos un enorme pasillo de turistas y banderas danesas y nos encontramos solos haciéndonos selfies en una sala de espera llena de murales medievales. Una hora más tarde, Oscar postea en Facebook: "Recién casados lol".»

El primer punto de giro, sigue Lucy, se produce un día lluvioso cuando Lucy pregunta a varios amigos si quieren ir a Coney Island y todo el mundo dice que no salvo Oscar. En Coney Island no hay nadie y los dos caminan por allí como si fuese una película. «En ese momento éramos nuevos amigos, aunque era un tipo de hipnótica amistad infantil en la que cuando estábamos juntos no podíamos parar de hablar bajito y reír, sumergidos en nuestro propio mundo. Oscar me había hablado de sus chicos, así que yo no

pensaba que fuese a comportarse de manera romántica conmigo, pero entonces me acuerdo de que cruzamos la calle y dijo algo de una exnovia... y fue como... *vaaaya, interesante...»*

Para Lucy, la última escena de la película ocurre al amanecer. Los dos son muy mayores y están nadando en el océano. El agua está fría, pero ya se han acostumbrado.

A pesar de que los dos tienen estilos, temas e imaginarios diferentes, la influencia mutua es inevitable. Lucy la explica mediante la popular cita de Flaubert que incluyó en los agradecimientos de su libro *WAVES,* dirigida a Oscar: «Sé regular y ordenado en tu vida, así podrás ser violento y original en tu obra.» «Creo», cuenta Oscar, «que puede resultar difícil fijar aquello que te obsesiona cuando a menudo ves el mundo a través de una lente que compartes con otra persona.» La totalidad de la obra publicada por Oscar, de hecho, ocurre a partir de su relación con Lucy. «Tiene una habilidad para sacar al artista que hay en la gente, creo que es lo que la convierte en una buena editora. Por no hablar de que yo antes no me imaginaba como un artista, sino, creo, como alguien destinado a consumirse en la oscuridad, escribiendo poemas en servilletas y rompiendo en pedazos retales amarillos de papel, y a morir en alguna habitación enana en Bushwick, antes de que afortunadamente un investigador redescubriese mi obra y por alguna razón se interesase por mí.»

Al margen de la producción creativa, Lucy y Oscar comparten un lenguaje propio, códigos de humor privados y un glosario mestizo que se explica por las ciudades en las que han vivido. «Desde el principio», dice Lucy, «podíamos estar en una habitación con un montón de gente y yo veía algo que pensaba que era gracioso, y entonces le miraba a él y él me devolvía la mirada y teníamos que mirar a otro lado para evitar partirnos de risa. Mi cosa favorita en la vida es hacerle reír.»

Una simpática paradoja en la relación entre Lucy y Oscar es su conversación sobre el deseo hacia terceros; conversación, en verdad, no compartida con terceros. «Diría que es algo de lo que hablamos de forma relativamente libre entre nosotros, pero no lo hablamos con los otros, precisamente porque es un tabú.» «Para nosotros», puntualiza Lucy, «siempre ha sido una conversación distinta porque Oscar es bisexual y eso es algo que yo sabía desde el principio... Simplemente era algo de lo que había que hablar.»

Lucy y Oscar, rememoran si les pregunto por sus recuerdos en distintos puntos del planeta, están en la playa de Rockaway mirando el mar en dirección a Europa, nerviosos y excitados porque ya han tomado la decisión de trasladarse a Berlín.

Lucy y Oscar preparan una cena para gente cuyo idioma no hablan muy bien, tal vez en un ático de Tarifa.

Lucy y Oscar atienden a una entrevista para un libro sobre amor, género y capitalismo una calurosa noche de verano en París.

Lucy y Oscar se refrescan en los lagos de Berlín y toman cerveza y patatas fritas y salen a divertirse al canal en Kreuzberg.

Lucy y Oscar tampoco quieren instalarse en ningún sitio porque, como enuncia Virginia Woolf, «como mujer, no tengo país».

Lucy y Oscar son dos nombres inseparables pero hay un tiempo en que los nombres inseparables son tres: Lucy, Oscar y Bongo, el perro del hermano de Oscar. «Le llamábamos *bebé»*, cuenta Oscar, «y nos gustaba gastarle bromas por ser un perro de ciudad pijo. Yo creo que su biografía empezaría así [cambia al francés]: *Il était une fois un bébé, aux poils tout blancs et frisés, qui aimait aller se promener dans la grande ville...* [Había una vez un bebé, con todo su pelo blanco y rizado, al que le gustaba caminar por la gran ciudad...]» «Lo que más me gustaba de él», añade Lucy, «es que cuando caminábamos en grupo se aseguraba de que nadie quedase atrás. Si bajábamos las escaleras del apartamento para salir, Bongo nos esperaba en cada piso hasta que la última persona nos hubiese alcanzado, y entonces corría al frente del grupo para asegurarse de que nadie se hubiese ido muy lejos. Quería que todos estuviésemos juntos y que todo el mundo fuese feliz. A menudo, funcionaba.»

Edición en formato digital: abril de 2020

© imagen de cubierta, Lin Yung Cheng

© Antonio J. Rodríguez, 2020

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2020
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-4141-1

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

anagrama@anagrama-ed.es
www.anagrama-ed.es